

Евангельские возражения православному вероисповеданию. Геннадий Гололоб

Введение

1. Проблема разделений в христианстве.
2. Феномен отечественного протестантизма.
3. Контакты между евангельскими христианами и православными верующими.
4. Особенности полемики между православными и евангельскими христианами.

Глава 1. Возражения касательно доктринальных принципов православия

- 1.1. Авторитетность Священного Писания.
- 1.2. Значение Церковного Предания.
- 1.3. Необходимость фиксации Апостольского Предания.
- 1.4. Характер апостольской преемственности.
- 1.5. Учение о Церкви.
- 1.6. Учение о греховности человеческой природы.
- 1.7. Учение о спасении.
- 1.8. Учение об освящении или обожении.

Глава 2. Возражения касательно богослужебной практики

- 2.1. Духовное значение богослужения.
- 2.2. Иконопочитание.
- 2.3. Почитание Девы Марии и святых.
- 2.4. Молитва к умершим и об умерших.
- 2.5. Институт священства и статус священной утвари.
- 2.6. Таинство крещения.
- 2.7. Таинство причастия.
- 2.8. Православные чудеса.

Глава 3. Возражения по вопросу отношения Православной Церкви к государству

- 3.1. Евангельский принцип отделения Церкви от государства.
- 3.2. Проблема подхалимства православия по отношению к государству.

3.3. Тенденция сращивания православия с государством.

Глава 4. Необходимость реформирования православия

4.1. Расколы в Православной Церкви.

4.2. Попытки реформирования православия изнутри.

Заключение. Библиография.

[Книга Евангельские возражения православному вероисповеданию в формате Word](#)

От автора



Приступить к писанию данной работы, откровенно говоря, мне не хотелось – в основном по причине наличия многих друзей среди православных священников, портить отношения с которыми мне никак не хотелось. Между тем некоторые из моих друзей призывали меня написать критическую статью в адрес православного исповедания, обращая внимание на активность православной интеллигенции в Интернете. Я то тут, то там встречал новые апологетические выпады православных богословов, с которыми я не был знаком со времени изучения православия в Донецком Христианском Университете. В протестантской литературе, посвященной вопросу отношения к православию, я также не встречал обсуждения этих аргументов. Я пришел к выводу, что необходима очередная публикация на эту тему, которая бы могла учитывать современный уровень состояния

православной апологетики. Собирая по сети новые противосектантские издания, я поинтересовался положением дела на ведущих протестантских сайтах и обнаружил крайнюю неудовлетворенность состоянием евангельской апологетики. Опасение моих друзей, причем друг с другом не связанных, оправдалось. Нужна была статья, учитывающая новизну полемических аргументов с православной стороны.

Однако последним поводом к написанию данной работы стало появление агрессивной тенденции в православной апологетике. Многие православные авторы пытались высмеять евангельские устои веры, прибегая среди прочего к самым нечистоплотным методам ведения полемики.

Все это привело меня к пересмотру моего отношения к православию, несмотря на то, что большинство священников и простых верующих нельзя уличить в религиозной нетерпимости. По этой причине, предвзяв выход своего труда в общее пользование, я приношу извинения тем православным моим друзьям, к которым определенная часть моей критики не относится.

Многие из поднятых мною проблем, существующих в православии, присущи и протестантам, некоторые даже не в меньшей степени. От обсуждения некоторых я отказался умышленно, считая их второстепенными или неактуальными в настоящее время. Наиболее важные претензии к

православному вероисповеданию и анализ основных аргументов его апологетики я изложил в общей части моего исследования. Выбранный мною подход в вопросе осуществления данного намерения отличается от уже существующих на эту тему полемических работ тем, что в основу критического анализа православного вероисповедания я положил богословие евангельских христиан постсоветских стран. Терминология, используемая в книге, упрощена насколько это могло позволить, по крайней мере, цитирование источников.

Геннадий Гололоб,

г. Черкассы, апрель 2007 года.

Введение.

1. Проблема разделений в христианстве.

Христианскому вероучению уже почти две тысячи лет. До наших дней оно дошло отнюдь не монолитным, и все по единственной причине – претензии на исключительность. Если бы христиане согласились хотя бы с тем, что они знают не «все на свете», расколов в Церкви было бы значительно меньше. Возложив же на себя почетную обязанность создавать догмы на всяком месте и по любому поводу (иногда лишь с целью осудить своих политических противников), они стали на путь крайней нетерпимости к малейшему разномуыслию.

Вся история христианства – это история споров – богословских, организационных, богослужебных, зачастую заканчивавшихся анафемами, а в худшем случае виселицей или сожжением. Одна за другой различные христианские конфессии сегодня высказывают свое сожаление по этому поводу, а некоторые набрались мужества попросить за это прощение у далеких потомков незаслуженно преследовавшихся некогда христиан. Вина христиан той поры еще лежит на тех христианских конфессиях, которые не проявляют желания порвать преступный союз с государством.

Сам факт признания многих ошибок в истории христианства разбивает миф о практической непогрешимости Церкви, по крайней мере, в вопросе о правомочности применения христианами насилия – прямого или косвенного. На пути к этому признанию, конечно, Церкви пришлось сделать много уступок справедливым критикам христианства, за что последним, конечно же, низкий поклон. Следующим вынужденным признанием христиан является несогласие с пониманием Христианской Церкви как незыблемого монолита в организационных и богослужебных сферах ее служения. Далее же простирается неприступная граница церковной территории, за которую приходится воевать, разумеется, лишь словом. Внешним критикам делать здесь нечего и христиане вынуждены с ними распрощаться.

Итак, несмотря на то, что мир всегда провоцировал Церковь к разделению по различным недуховным вопросам, важно было собственное мнение христиан по вопросу оправданности и условий раскола. Первые христиане сохраняли между собой единство до тех пор, пока сами претерпевали гонения. Сумев же защитить себя от государственных претензий и устояв в борьбе с гностицизмом, Христианская Церковь вступила в период беззаботного существования при Константине. Не прошло много лет, как христианство стало доминирующей силой в политике, подмяв под себя все стороны общественной жизни. Когда образ врага исчез, а воевать с кем-то

все равно надо, «воины» Христа приступили к внутренним чисткам, начав преследовать за то, в чем люди хотели быть подвластными только своей совести и Богу. Вслед за чистыми язычниками, вне закона были поставлены полуязычники, потом полухристиане и, наконец, не достаточно верные христиане.

Поскольку в богословии были сильны лишь знатоки, еретиков среди простых христиан, право, обнаружить было нетрудно. Скоро полетели шапки с голов самих иерархов, в богословии которых было выгодно найти хоть какую-то зацепку для того, чтобы сместить их с занимаемых постов. Все это преподносилось в качестве необходимых мер борьбы за чистоту апостольского учения. Когда римский епископ возомнил себя наследником Христа на земле, константинопольский захотел отобрать у него это право. Так через тысячу лет не столько духовного, сколько скрепленного жесткими административными мерами единства в христианстве произошел первый организационный раскол. Образовались Католическая (Западная) и Православная (Восточная) Церкви.

Эти две Церкви-Сестрицы, по выражению библейского пророка, Огола и Оголива, стали жить порознь, создав собственную организационную структуру и форму богослужения, пока Западную Церковь не всколыхнул очередной раскол, сразу после которого Восточная Церковь оказалась заложником у иноверных мусульман. Протестуя против множества злоупотреблений высших иерархов (особенно против непосильных «священных» поборов в пользу римской курии), от католичества откололась небольшая группа верующих, решившая освободиться от бремени господства церковной иерархии над паствой и создать более упрощенный вариант Церкви. Новая Церковь получила название протестантизма и возложила на себя миссию очистить старую Церковь от человеческих добавлений к Священному Писанию – Библии. Из протестантов мало кто думал в то время о том, что может переусердствовать в отвержении церковных традиций. Все думали только о том, как бы не согрешить, остановившись на полдороги в деле реформирования старой Церкви. В итоге сам протестантизм разбился на большое множество мелких групп, претендующих на обладание полнотой истины, не соглашаясь смириться с более скромным желанием в большей степени приблизиться к Первоапостольскому образцу.

Так вместо двух Церквей образовалось сразу несколько, новые из которых были доктринально объединены под термином протестантизм. При этом в Протестантской Церкви выкристаллизовались два существенно отличающихся друг от друга по вопросу отношения к политическому насилию направления: Магистратная или Государственная Реформация (лютеранство, англиканство, пресвитерианство, реформатство) и Радикальная Реформация (мирное крыло анабаптизма, меннонитство, баптизм, пиетизм). Все протестанты исповедовали три общих доктринальных постулата: только Писание, оправдание по вере и всеобщее священство, что отличало протестантизм от двух традиционных Церквей. Вначале эти три Церкви попытались жить вместе, распределив (разумеется, не без меча) между собой определенную территорию. Тем не менее, религиозная полемика не считалась с границами независимых государств, так что возникла необходимость допустить существование на тех или иных условиях в одном государстве представителей разных Церквей. Так христианство вошло (правда, не с меньшими кровопролитиями) в период религиозной терпимости.

Восточная церковь, именуемая православием, поначалу осторожно присматривалась к полемике

между католиками и протестантами на Западе, опасаясь, чтобы чего подобного не случилось и у нее. Изоляция, вызванная экспансией ислама, не позволяла ни католицизму, ни протестантизму беспрепятственно распространять свои идеи на Востоке, а собственный народ был неграмотным и безразличным к богословию, предавшись мистическим настроениям. Недовольных церковными злоупотреблениями было мало, и с ними Православная церковь справлялась без особого труда.

Неожиданный удар по православию произошел в России, когда это свободное от мусульманского гнета государство возглавил Петр I. Этот правитель посчитал изоляцию России от европейской цивилизации вредной и начал в числе прочих и церковные реформы в духе западного лютеранства, которые окончательно подчинили Русскую Православную Церковь (РПЦ) государству. Разумеется, Церкви пришлось отдать царизму большую часть накопленных ею материальных ценностей, при помощи которых она обычно пыталась воздействовать на государственную политику. В конце концов, хотя и неравноправный, но союз Церкви с монархическим государством состоялся, как это уже однажды было на Западе при Константине.

Православная Церковь вскоре научилась извлекать некоторые выгоды из данного положения, пытаясь при помощи государственного принуждения расправиться с поднимающими голову вольнодумцами. Тем не менее, перевод Библии на русский язык открыл многим рядовым священникам и прихожанам Православной церкви глаза на то, что их Церковь в целом не живет так, как тому учит Писание. Требование времени быть веротерпимым привело правительство к тому, чтобы предоставить свободу вероисповедания некоторым иностранным протестантам, жившим на юге Украины. Эти последние нанимали к себе на работу крестьян, которые заинтересовались их образом жизни и верой.

Вскоре достоинства новой веры были оценены духовно изголодавшимся русским народом и начался массовый переход в «новую веру», получившую название штундизм (с нем. «час», имеются в виду еженедельные библейские чтения). Поскольку западным христианам русское правительство запрещало распространять свои идеи среди православных, штундисты начали собственное выживание. В это же время обращенные в подобную веру оказались также на Кавказе и в Санкт-Петербурге. Как ни старалась царская власть остановить рост отечественного протестантизма, ей это не удалось. Не удалось этого сделать и правительству большевиков. Наконец, с крахом советской системы и наступлением времен демократизации и православному Востоку пришлось смириться с необходимостью веротерпимости, в результате чего христианский мир стал более менее однородным.

Такова в общих чертах внешняя история разногласий в христианстве. Как же оценивать факт раскола христианства с духовной точки зрения? Служит ли он доказательством того, что кто-то из христиан отступил от Бога? Нам приходится дать положительный ответ, поскольку Христос допускал возможность отделения от отступивших от истины христиан, хотя и на строго определенных условиях (Мк. 6:10-11; 2 Кор. 6:17; Откр. 18:4; ср. Деян. 7:3).

С расколами Церковь не исчезла, но перешла в новую форму существования. Прочем на нее продолжает влиять секулярное общество, от которого защищаться приходится. Веротерпимость в обществе полезна для Церкви, поскольку создает условия для того, чтобы политика не мешала ей проповедовать Евангелие неверующим и иноверующим людям и вести апологетическую работу среди самих христиан. Однако христианство не может подражать либеральной тенденции

современной постмодернистской культуры, требующей от него безразличного отношения к собственным доктринам. Богословской апатией пахнет от либеральной части Церкви, известной под именем экуменизм.

Экуменисты утверждают, что раскол показал несовершенство всего христианства, так что не может быть одной правильной Церкви. Тем не менее, утверждать это без каких-либо оговорок означало бы лишить апологетику ее задачи и превратить христианство в одну из синкретических религий. Экуменизм требует не просто толерантности в проведении дискуссий, а так сказать доктринотерпимости, т.е. отсутствия какого-либо критического отношения друг к другу. Эта тенденция угрожает всем христианам, включая и тех, кто признает многосоставность Вселенской Христианской Церкви. Последние считают, что из всего христианского многообразия все равно нужно выбирать определенный круг истинных христиан, так что необходимость доктринального спора не может быть выведена из списка первоочередных задач Церкви. Вне этого круга правоверных Церквей нужно вести апологетику. Претензия на правоту этого круга избранных Церквей заключается в том, что в основных доктринах христианство не предусматривает возможности разнообразия. Это означает, что в области апологетики богословские дебаты никогда не прекратятся.

Мы сосредоточим внимание на богословских дебатах между восточными протестантами и православными. Примечательно, что до недавнего времени доктринальная борьба между ними происходила тем путем, который был легче: православие преимущественно использовало против католиков протестантскую аргументацию, а против протестантов – католическую. Восточный протестантизм защищался соответственно в обратном порядке. Поскольку евангельские христиане были ближе к западным протестантам, а православие ближе к католицизму, кажется, проблем в защите своих интересов у восточных протестантов не было. Однако вскоре оказалось, что так им только казалось. Просто перенести западную полемику на восточную почву было непросто, поскольку православные христиане – это не католики, а восточные протестанты – не западные реформаторы. Справедливость данного замечания все чаще и чаще начинают осознавать апологеты с обеих сторон. Начать конструктивный диалог между восточными протестантами и православными верующими с учетом этой специфичности и предлагает данная публикация.

Прежде чем приступить к анализу специфичности православно-протестантской дискуссии в постсоветском регионе, хотелось бы сделать ряд важных замечаний. Прежде всего, недопустимо отрицать ограниченные Библией возможности богословской полемики. Так многие забывают о том, что проблема установления истинной, а вернее наиболее приближенной к истинной Церкви не зависит исключительно от правильного исхода доктринального спора. Даже в самой истинной Церкви все равно остается возможность грешить путем отрицания правильно понятого апостольского учения. Подобным же образом и в самой заблуждающейся Церкви всегда есть возможность искренно и с любовью к Богу выполнять то, что является недостаточно верным на доктринальном уровне. (Осознание последнего позволило Яну Гусу с пониманием отнестись к подкладыванию одной богобоязненной старушкой хвороста в костер, на котором его должны были сжечь. Христианский же полемист часто нисколько не уважает желание своего оппонента выяснить истину.)

Обе эти (вероучительная и практическая) сферы жизни христианина одинаково важны, определяя его тесную связь с Богом и как следствие этого эффективность его служения в поместной церкви. Иными словами, от того, насколько мы хорошо познали Бога, не полностью зависит то, насколько хорошо мы будем Ему повиноваться в практической жизни. Именно исполнительный фактор, который можно назвать качественным, будет решающим в том вопросе, какая из Церквей в каждом конкретном регионе получит превосходство в численном отношении. Если бы все христиане стали жить так, как учат, тогда большинство богословских разномыслий просто отпали сами по себе. Именно религиозная нетерпимость не позволяет вести диалог конструктивно и с обоюдной пользой. Таким образом, нравственный фактор усложняет определение истинной Церкви, поскольку верная в доктринах Церковь может быть неверной в области христианской морали.

И еще одно важное замечание. Не все богословские вопросы заслуживают одинакового внимания. В каждой доктрине есть главные истины, а есть второстепенные или обслуживающие. Большинство простых верующих часто и не догадывается о том, каким образом та или иная доктрина влияет на содержание их практической жизни. Запутавшись в сложных дебатах, они просто отказываются участвовать в обсуждении доктринальных вопросов, не понимая того, что ей все равно приходится пользоваться устоявшимися богословскими способами решения важнейших жизненных проблем.

Все мы – искатели Божьей истины, но к ларцу установления посильного взаимопонимания между нами имеется лишь один ключик – Слово Божье. Может быть, оно не все говорит, что бы нам хотелось, но это все, что мы имеем от Бога в самом достоверном виде. Все остальное мы можем принять только в той мере, в какой оно не противоречит открытому нам в Писании. Уяснение этих принципов позволит нам избежать превращения дела христианской апологетики в одну из самых неприятнейших обязанностей христианина. И начнем мы с того, что познакомим православных со своей историей и богословием.

2. Феномен отечественного протестантизма

Под термином «отечественный протестантизм» мы понимаем евангельских христиан-баптистов постсоветского региона. В качестве синонимов этому понятию будем использовать такие выражения: «евангельский протестант», «восточный протестант» или «евангельский христианин». Все это не просто граждане, перешедшие в многочисленные западные протестантские церкви, а те, которые создали уникальную форму восточного протестантизма, отличающую их от богослужбных и доктринальных особенностей западных собратьев. Названия эти условны в той мере, в которой не соответствуют уникальности богословия восточного протестантизма или, как точно подметил Иоанн Мейендорф, «протестантизма восточного обряда».

Что касается того, что современная РПЦ МП считает всех русских православными, а православную веру «генетически присущей русскому народу», то ошибочность этих представлений даже не требует доказательств. Очевидность этого заблуждения показывается

публикациями даже самих православных, типа: «Единого в Православной вере и Церкви Русского народа в России давно не существует. В нынешнем конгломерате русскоязычного населения больше всего - безбожников, но есть немало и баптистов, адвентистов и т. д. Это все - этнически русские люди, отлично знающие о Православии, видящие перед глазами православные храмы, имеющие возможность теперь прочитать любую хорошую православную литературу, но сознательно не желающие быть православными» (Лебедев Л. Диалог РПЦЗ и МП. Для чего и как? Курск. 1998). Факт отсутствия монолитной отечественной религиозности отрицают также евреи и мусульмане. Например, исполнительный директор ФЕОР Валерий Энгель недавно заявил в прессе, что современная евразийская цивилизация "имеет в своей основе русскую православную культуру славянских народов, но при этом впитывает в себя элементы культур других цивилизаций". Присутствие в православной культуре элементов «культур других цивилизаций» ведет к религиозному разнообразию, включающему и выход за пределы традиционного православия.

Сами славянские протестанты также считают себя почвенниками. Крайняя их позиция по отношению к западным протестантам выражена в следующих словах протестантского специалиста по христианской истории Владимира Солодовникова, перешедшего в 2004 году из отечественного баптизма в «западное» лютеранство: «Вестернизация выталкивает баптистов - несомненно, людей русской культуры - в объятия постмодернистской однополярной и эклектичной псевдокультуры, центром которой является "зеленый рубль" (современная версия библейского золотого тельца) с сопутствующей макдональдизацией сознания. Вестернизационные процессы направляют баптизм в объятия либерализма, который уже проявляется в одежде, стиле поведения и самое главное - в мышлении многих верующих ЕХБ. А каким может быть это мышление, когда свыше 90 процентов книг, выпускаемых баптистскими издательствами, американские!» (Солодовников В. Есть ли духовное пристанище у русской интеллигенции. Только не в баптизме. Интернет-публикация). Сказанное автором этих слов справедливо в том смысле, что отечественный баптизм переживает сильное спонсорское давление со стороны его западных коллег, пытающихся таким путем приспособить к себе доктринальные, организационные и богослужебные особенности его учения.

Тем не менее, как всегда это и бывает, в сопротивлении внешнему давлению он только крепнет. Критику многих изъянов западного протестантизма содержит не одна публикация со стороны евразийских протестантов (см. напр. Дух времени и ветры учений. Критический анализ евангельского движения Запада на разломе тысячелетий // Вера и жизнь, 2000, № 6). Один из бывших баптистов, перешедших в православие, Вадим Акентьев даже дошел до того, что заявил, что «если сравнивать не по форме, а, по сути, то в баптизме меньше протестантизма, чем... в православии».

Тем не менее, среди озападниченных евроазиатских протестантов есть упреки и в сторону православного прошлого своего народа. В 2000 году в Москве проходила конференция служителей ЕХБ под названием «Русь. Миссия. XXI век», на которой был представлен доклад руководителя миссии «Надежда людям» Тараса Приступы. В нем рассматривались препятствия на пути развития миссионерского движения в России в наступившем веке, одним из которых, по мнению докладчика, было то, что евангельское движение в России «пополнялось людьми именно из «православной среды», потому что другой просто не было» (см. подр. Простираясь вперед //

Вера и жизнь, 2000, № 4. – с. 11-13). Иными словами, получается, что проблема русских протестантов в том, что у них – отягощенная наследственность. Хорошее оправдание для миссионерских неудач западных протестантов!

Упомянутый выше Вадим Акентьев пишет в своей книге «Операция на сердце» следующее: «В книге я намеренно говорю именно о русских баптистах, потому что они, на мой взгляд, – особое явление. По своей богобоязненности они еще очень близки к православию». Тут же он цитирует Александра Солженицына: «И еще особенный поворот вопроса в том, что русские баптисты – наши единокровные соплеменники; в обычной жизни это обычные русские люди» (Рождественские чтения 21.01.1996 // Русская мысль. № 4116). Далее, правда, Акентьев раскаивается в том, что раньше брал пример с западных «баптистских ересиархов», чем вступает в противоречие с только что процитированными словами Ревельского епископа Николая (Касаткина) из Японии: «Боже, сколько людей у этих протестантов на всех путях! И какие превосходные, энергичные деятели! Живо и действенно у них христианство. Без помощи благодати Божией не было бы этого».

Хотя феномен евразийского протестантизма возник на почве контактов между традиционной православной культурой и протестантскими западными вероисповеданиями, влияние со стороны первой было не менее сильным, чем со стороны вторых. Это позволяет нам считать восточный протестантизм не простым перенесением на православную культуру протестантизма западного, а результатом реформирования православия изнутри. Феномен восточного протестантизма возник вследствие неоднозначного наложения на национальную религиозность славян, как православных, так и западнопротестантских учений. Разве не свидетельствует о самобытности славянских протестантов такой факт: получив от новоменнонитов крещение, наши первые баптисты сами начали крестить, даже и не подумав о том, что для совершения этого таинства им нужно было иметь рукоположенный статус? Подобным же образом молоканский пресвитер Никита Воронин стал организовывать баптистскую церковь, крестившись от нерукоположенного баптиста М. Кальвейта. Еще более уникальным было появление петербургской ветви российского протестантизма: здесь верующие первоначально совсем не имели служителей, совершали таинство причастия по очереди и даже не оспаривали детокрещения, обращая внимание лишь на необходимость духовного возрождения.

Разумеется, для восточных протестантов важно обратиться к истории реформирования православия с поисках истоков собственного учения. Самобытность учения евангельских христиан постсоветского пространства исторически прослеживается в оппозиционной части православных христиан. Например, их предшественники, молокане-уклеинцы, ведущие свое начало от духовоборов и движения Матвея Башкина, учили следующему: "Истинная церковь существовала только до Вселенских соборов, на которых учителя церкви, утратив христианство, ввели в него языческие верования и обряды. Теперь настоящую церковь составляют только истинные духовные христиане, исповедующие только то, чему учит Евангелие".

После них были последователи Дмитрия Тверитинова в конце XVII-го века. Позволим себе сделать пространную цитату из авторитетного источника по истории церкви о самостоятельности его критического отношения к православию:

«Несмотря на близость воззрений Тверитинова к идеям западноевропейских реформаторов, догматов протестантизма он не разделял. Его воззрения сложились на основе осмысления явлений русской жизни и были направлены против православной церкви... Даже противники Тверитинова свидетельствовали, что его выводы "не от разговоров других, но от своего вымысла", что "и лютеры сущие так не мудрствуют". Не отрицая веры в Бога и считая единственным источником ее Библию, Тверитинов не признавал церковного предания, творений отцов церкви, вселенских соборов, на которых основывался авторитет церкви. С точки зрения Тверитинова и его единомышленников, все это "бабы басни". "Писания отцов, - говорил он, — не согласны между собою, отцы поправляли один другого и прежних порицали за невежество". К господствующим в церкви мнениям Тверитинов пытался применить критерий разума, здравого смысла, доказательности. Он отстаивал право каждого человека на свободное изучение и истолкование Библии...» (Русская мысль в век Просвещения. / Н.Ф. Уткина, В. М. Ничик, П. С. Шкуринов. М.: Наука, 1991).

Далее авторы данного исследования продолжают описывать убеждения этого критика православных устоев и их опору на определенную отечественную традицию:

«Тверитинов выдвигал ту же идею всеобщего священства, на которой базировалась критика западноевропейскими реформаторами института папства и католической церкви в целом. Высказывая эту идею, Тверитинов опирался, однако, не столько на опыт борьбы против церкви идеологов западноевропейских реформационных движений, который был ему знаком, сколько на своих русских и восточнославянских предшественников. Эта идея не была нова на Руси и отнюдь не впервые формулировалась Тверитиновым. Она содержалась в идейных построениях жидовствующих и стригильников, в еретическом учении Феодосия Косого, Симона Будного, Ивана Вышенского, Стефана Зизания».

Тверитинов и его единомышленники выступали с критикой церковных таинств, обрядов, церемоний и других установлений, при помощи которых обеспечивалось финансовое и экономическое могущество Церкви. Тверитинов критиковал веру в чудеса и силу мощей, весьма скептически относился к почитанию святых, к обращенным к ним молитвам, к посвящению им храмов, а также критиковал поклонение иконам и животворящему кресту, в котором не видел ничего иного, кроме дерева, обработанного человеческими руками. Об изображении Бога и святых он говорил: "Икона только вап и доска без силы чудотворения, если бросить ее в огонь, сгорит и не сохранит себя. Богу же подобает кланяться в небо духом". Отрицал он и мистическое содержание таинства евхаристии. "Пожалуй, дай мне ответ, — говорил он, участвуя в одном из диспутов, — како может един Христос быть повсюду разделяем, и раздробляем, и раздаваем, и снедаем в службах, которые бывают во всем свете в един день и в един час, ибо в том, де, я вельми усомневаюсь".

Один из последователей Тверитинова, цирюльник Фома Иванов, представший перед судом за то, что изрубил иконы, заявлял, что "святых икон и животворящего креста, и мощей угодников Божиих, он, Фомка, не почитает, что святые иконы и животворящий крест — дела рук человеческих, а мощи его, Фомку, не милуют. И догматы, и предания церковные, и призывания святых, и молитвы за умерших не приемлет, а во евхаристии не верует быти истинное тело и кровь Христово, но просвира и вино церковное просто".

Взгляды, развиваемые Д. Тверитиновым и его кружком, отражали умонастроение многих представителей третьего сословия в русском обществе конца XVII — начала XVIII в. Например, об убеждениях жены ходока приказа земских дел Н.И. Зимы следствие оставило такую характеристику: "Иконам и кресту Христову она не поклоняется и за святые их не почитает, то дела рук человеческих, а молитва она Богу духом и истиною и креста Христова на себе не носит. И крестного знамени на себя не полагает, и людей, которые с нею в духовный приказ приведены, учит тому же. Церкви и предания, учителей церковных она не слушает и впредь слушать и церковным таинствам верить не хочет".

Всему этому учили и стригольники, причем еще до организационного появления западного протестантизма. По этой причине необходимость реформ православия диктуется изнутри его, а не извне. Яркий пример тому – личность украинского философа и поэта Григория Сковороды (1722-1794), посвятивший проповеди Евангелия последние почти тридцать лет своей жизни. Во время своей учебы в Галле (1751-1753) он близко познакомился с пиетистами, оказавших на него – в то время выпускника Киево-Могилянской академии – большое влияние. Вернувшись на родину, он недолго преподавал в Переяславской семинарии. Отказавшись от предложенного ему духовного сана, он принял по первоапостольскому образцу проповедовать Христа украинским крестьянам. Отвечая на предложение стать одним из столпов православия, он сказал: «Хватит вас тут столпов неотесанных. Христос повелел не стоять и подпирать каменные своды, а идти и проповедовать Его учение». Проповедь Сковороды вызвала большой отклик у таких взыскательных к евангельскому образу жизни религиозных движений как духоборы и молокане. Особенно молокане охотно слушали его проповеди, читали его произведения, распевали его стихи, что невозможно объяснить, не признав факта их духовного родства с учением этого проповедника Евангелия.

Разумеется, восточные протестанты не склонны соглашаться с любой огульной критикой православия, например, с мистическим учением Квирина Кульмана или Даниила Филиппова, который собрал все Библии и потопил их в Волге. Таким мистицизмом не отличались даже духоборы, основателем которых считается Прокопий Лупкин. Иными словами, евангельские христиане пропускают западное (как католическое, так и протестантское) богословское наследие через сито собственного восприятия, которое было сформировано под влиянием общих с православными христианами вероисповедных традиций. Следовательно, они надеются на то, что православные братья прислушаются к дружеской критике представителей их собственной культуры и менталитета.

Все это свидетельствует в пользу признания национальных корней в отечественном протестантизме и недопустимости преувеличения миссионерских достижений зарубежных протестантов на русской земле. «Русский баптизм, несомненно, есть результат действия Святого Духа, побудившего русский народ к духовным исканиям. Сейчас признание роли зарубежных – на первых порах почти исключительно немецких – баптистов в зарождении баптизма в России почему-то считается дурным тоном. Однако важно помнить, что если бы не работа Святого Духа, не поиски значительной частью нашего народа «правильной веры», ничего бы у них не вышло, как не выходило у многих приезжих проповедников» (Подберезский И. Протестантизм российский, протестантизм зарубежный. Мирт, № 6, 2002).

Контакты между различными религиозными учениями неизбежны, тем более в век Постмодерна. Это же относится и к вопросу взаимоотношений между православием и протестантизмом. Иное дело – каков был их характер. В различное время отношения между отечественными протестантами и православными складывались по-разному. В самом начале евангельского движения православие сильно противилось евангельскому движению, но с приходом большевиков к власти было потеснено в собственных правах, а с победой Сталина над Троцким обеим этим христианским церквям пришлось мириться в тюрьмах. Там они и узнали друг друга лучше.

Великая Отечественная Война еще в большей мере, чем предвоенные репрессии, пробудила в сознании советского народа потребность в Боге. Осознав провал своей антирелигиозной кампании, с одной стороны, и давление союзников, – с другой, Сталин пошел на формальные уступки Церкви, добавив к политике кнута еще и пряник. Так из лояльных к советской власти духовных лиц обоих вероисповеданий были созданы две жестко контролируемые государством церковные структуры: Московский Патриархат и Всероссийский Союз Евангельских христиан и баптистов. С этого времени разногласия между православными и евангельскими христианами снова начали набирать силу и, пройдя через хрущевскую «оттепель», брежневский беспредел и Перестройку Горбачева, оказались в нашем уже более веротерпимом времени.

Это так сказать формальная сторона отношений между евангельскими христианами и православными. Культурная же сторона этих отношений намного сложнее и древнее формальной. Евангельские протестантские церкви по ряду богословских, организационных и богослужебных характеристик отличаются от своих заграничных побратимов, представляя собой более самобытное, чем заимствованное с Запада явление. Опираясь на общее культурное наследство, и будучи возглавляемо большей частью потомственными молоканами или православными, евангельское движение в период своего возникновения представляло собой сложный конгломерат различных религиозных представлений.

В начале прошлого века лидер евангельских христиан И.С. Проханов писал об уникальности русского протестантизма следующее: «Мы никак не можем отрицать нашей разницы с западно-европейским протестантизмом. Наше различие с ним весьма естественно как продукт того, что мы, участники Евангельского движения России, никогда не брали за образец для себя протестантизм Западной Европы... Мы вышли из среды народа, церковь которого есть только «Ведомство православного исповедания» (наподобие Ведомства коннозаводства, как выразился Аксаков), управляемое Синодом».

Тезис об отечественных корнях русских протестантов (простите за тавтологию) был изложен даже советским историком Н.М. Никольским в его полном (прижизненном) варианте работы «История Русской церкви» (1931). Так А.А. Круглов в предисловии к этой книге, переизданной в 1990 году, отмечает: «Старообрядчество и сектанство на Руси – это сугубо русское явление. И их никак нельзя исключить из истории русской церкви, не говоря уже о том, что они образовались на русской православной основе. Да, и старообрядчество, и религиозные секты, типа хлыстов, скопцов, духоборов, молокан и др. стали самостоятельными религиозными объединениями, порвав с православием. Тем не менее, все они являются его детищем» (Н.М. Никольский. История русской церкви. Минск. 1990. – с. 11). Между тем православные христиане даже не

предполагают существования этой связи, не говоря уже о том, что они плохо знают и западный протестантизм, на что указывает и замечание православного богослова Джона Уайтфорда: «Большинство православных имеет весьма смутное и ограниченное представление о том, что такое протестантизм и каковы его корни».

Таким образом, православным важно напомнить о том, что первые русские протестанты не пытались выходить из православия. Вот как об этом пишет историк Евангельских Христиан-Баптистов (ЕХБ) С.Н. Савинский: «Евангельскому движению среди украинцев содействовал приехавший на свою родину, в 1867 году К. Бонекемпер (1827-?). Он раздавал крестьянам, обучавшимся грамоте и присоединявшимся к общине штудистов в Основе и Игнатовке, Евангелия на русском языке Синодального издания. Советовал им заимствовать «из немецких штундовых братств только то, что согласно с православием, а именно: стремление к изучению Священного Писания и добрую христианскую жизнь...» (Ушинский А.Д. О причинах появления рационалистических учений штунды... с. 15-16), но не оставлять православной церкви» (С.Н. Савинский. История евангельских христиан-баптистов Украины, России, Белоруссии (1867-1917). — СПб. — 1999. — с. 99).

Отметив заимствованный у немецких колонистов характер штундизма в с. Основа и Игнатьевка, Савинский продолжает: «Иного характера были малоросские штундисты в начале 60-х годов в Елизаветградском уезде (ныне Кировоградская область), деревнях Карловке и Любомирке и в Таврической губернии (хутор Остриково). Это были штундисты новоипетического направления. И появились они в то время, когда на юге Украины и вообще в России не было ни одного баптиста: были только что возникшие новоменнониты («братские меннониты») и «вюстовские братства» (среди лютеран)...

Штундисты Карловки, вероятно, поначалу не образовывали свою общину, так как жили в тесном соседстве с немцами-колонистами Старого Данцига (деревню Карловку от Старого Данцига отделяет лишь небольшая речка Сугаклея), и поскольку многие немцы владели русским языком, молитвенные собрания проводили совместно. Несколько позже они организовали в деревне Карловка свою общину штундистов-малороссов...

В Карловке и Любомирке, как и в деревнях Основе и Игнатьевке, на собраниях штундистов читали Слово Божье (преимущественно Новый Завет на русском языке Синодального издания), пели гимны из сборника «Приношение православным христианам» и произносили незаученные молитвы... Церковные богослужения наши штундисты первое время еще посещали и не разрывали окончательно своих связей с Православной церковью. Для крещения детей, совершения браков и погребения умерших они еще долгое время обращались к православным пастырям и не пренебрегали ими. Но в последствии (с 1867 года), когда эти собрания были строго запрещены и штундистов стали подвергать разным преследованиям, они полностью отвернулись от православия» (там же, с. 100, 103).

Первые крещения украинских крестьян начались лишь несколько лет спустя образования карловской общины в 1862 году, представлявшей собой православный кружок верующих, изучающих Священное Писание и собиравшихся в частных домах. «11 июня 1869 года в реке Сугаклее около Старого Данцига украинец Ефим Цимбал принял крещение от Абрама Унгера... И. Прицкау, присутствовавший при этом, пишет, что Цимбал неожиданно для Унгера и для всех

вошел в воду в числе 30 немцев. А. Унгеру не было заранее известно о намерениях Е. Цимбала. Произошла некоторая заминка... Когда к крестителю подошел Е. Цимбал, тот попытался отказать ему в крещении, ссылаясь на строгий запрет «сворачивать» православных... Е. Цимбал возразил Унгеру и заявил, что если даже его сейчас не крестят, то Бог укажет ему (Цимбалу) через кого и как это исполнить, но Унгер за отказ крестить ответит перед Богом. Тогда Унгер крестил Цимбала... Вскоре Е. Цимбал крестил в Карловке Трифона Хлыстуна, уверовавшего раньше Цимбала, Царенко с женой, братьев Федора и Якова Гавриленковых и некоторых других. К октябрю 1869 года карловская община уже насчитывала 54 человека... К июлю 1870 года в двух общинах баптистов, в Карловке и Любомирке, насчитывалось до 70 членов (крещенных)» (там же, с. 111-112). Следует отметить, что даты и статистика о росте евангельского движения на юге Украины взяты Савинским из православных источников и протоколов судебных следствий. Она говорит о том, что всплеск протестантизма в России второй половины девятнадцатого столетия был обусловлен больше общей религиозностью русского народа, чем миссионерской работой западных протестантов.

И уж никак непозволительно отрицать протестантизм в историческом наследии славянских народов. Хотя он и был представлен в неорганизованном и несовершенном виде, но отечественный протестантизм имеет и отечественные корни. Этому вопросу посвящен сборник статей протестантского публициста Игоря Подберезского, который автор подытоживает так: «Протестанты никакие не маргиналы и не чужаки, они составляют важную и неотъемлемую часть христианства России, и... без протестантского вклада никакое религиозное согласие, а значит стабильность в стране, невозможны" (Протестанты и другие. СПб. 2000. – с. 326).

В другой своей статье Подберезский справедливо отмечает периферийность термина «отечественный» в рамках духовного опыта: «И до революции, и в самое последнее время появление протестантских деноминаций в России связано с зарубежными протестантами. Ничего плохого в этом тоже нет: христианство вообще зародилось на Святой земле, где прошла земная жизнь Спасителя, во всех остальных местах оно пришлое. И первыми его распространителями были апостолы, выполнявшие Великое поручение Христа: «Итак, идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа» (Мф. 28:19). Это Великое поручение дано и всем современным христианам. Россия получила православие от Византии, в чем тоже нет ничего плохого, хотя были у нас мыслители, которые считали эту последнюю «отравленным источником» и называли не иначе как «растленной» и «презренной». Вообще для обращения важно не место, а воздействие Духа Святого, Который побуждает человека или целый народ к поиску истины, Который дает и ее провозвестников» (Протестантизм российский, протестантизм зарубежный. Мирт, № 6, 2002).

Действительно, если бы христианство защищалось лишь на родной земле, оно никогда бы не стало достоянием других народов. Между тем, восприятие учения Христа в разных народах всегда было разным, поэтому окраска универсального евангельского учения от страны к стране также бывает разной. И это вполне нормально. Чем больше мы рассматриваем Божественную истину под различными углами зрения, тем лучше проникаем в ее глубины.

По вышеотмеченным причинам евангельские христиане, принадлежащие к восточной культурной традиции и менталитету, не по всем пунктам разделяют «общепротестантские» убеждения.

Некоторые особенности учения и практики западных протестантов неприемлемы для евангельских христиан Евразии (напр. представления о невидимой церкви избранных или о предопределении кальвинистов), некоторые из них преломляются через призму восточного мировосприятия (напр. признание принципа соборности в организационных вопросах или отношение к Преданию и преемственности в вопросе рукоположения служителей), а другие трактуются не совсем по-протестантски (напр. отношение к государству и к нормам христианского поведения).

Тем не менее, восточные евангельские христиане впитали в себя с «молоком матери» все те реформационные настроения, которые исторически существовали в самом православии. Лучшие сыны православия всячески возражали против нежелания своего духовенства предпринять реформы в области богословия и практики как противоречащих Писанию и учению не только Первоапостольской церкви, но и Раннему Преданию. В этом смысле православие сталкивается с теми же проблемами, что и католицизм, хотя последний отстоит от протестантизма еще дальше, чем оно (напр. признавая большее число апокрифических книг, непорочное зачатие самой Девы Марии, примат папы и чистилище).

Между тем и западная Реформация не во всем устраивает представителей восточного протестантизма. В их глазах она фактически остановилась на полдороги по ряду вопросов (напр. детокрещение или отношение к государству), по другим же внесла новые заблуждения (напр. взгляд Лютера на достаточность вменяемого освящения или представление Кальвина об абсолютном предопределении). Эту протестантскую традицию в своем большинстве они просто отказались наследовать. Реформаты, пресвитериане, лютеране, методисты и т.д. сегодня сосуществуют рядом с евангельскими христианами, которые вовсе не собираются считать себя их частью на организационном или доктринальном уровне.

Это обособленное от западных партнеров положение евроазиатских протестантов все же не означало того, что в православии им было нечего критиковать. С некоторыми из православных догматов они действительно не спорят (напр. о необходимости преображения или теозиса в жизни христианина), другие же вызывают серьезные возражения (напр. о спасительном статусе дел). Между тем встречная критика со стороны православных часто не учитывает этой специфичности отечественных протестантов. Некоторые православные обвинения в их адрес основаны на предрассудках, например, «любой грех не вменяется верующему», т.е. даже и тот, который христианин делает с умыслом или с расчетом на легкое прощение. Таким образом, православным также важно знать богословие так сказать «родного» протестантизма.

3. Контакты между евангельскими христианами и православными верующими.

Евангельские христиане Восточной Европы имеют долгие и тесные контакты с православными благодаря общей культуре и менталитету. Контакты верующих обоих вероисповеданий осуществлялись в разных направлениях, эпизодически или регулярно, стихийно или организовано, давно (начиная с попыток Ф. Меланхтона) или недавно (проведение двусторонних семинаров между руководством РС ЕХБ – одного из баптистских союзов – и РПЦ

МП).

Например, по данным «Церковных ведомостей» от 13 января (№ 3) 1890 года, начиная с 1864 года, в лютеранство перешло около 12 тысяч православных, живущих в Прибалтике (Лифляндской губернии). Этот отход по времени совпал с евангельским пробуждением на Украине, Санкт-Петербурге и Кавказе. Этот переход в инославие не был явлением поверхностным, но мог свидетельствовать о кризисе православия, о плохом состоянии его апологетики, что признают и сами православные иерархи.

Большой интерес представляет собой не столько переходы из одного вероисповедного лагеря в другой (больше интеллигенции), сколько попытки здорового диалога, который совершали время от времени различные их представители, не выходя из собственных церквей. Разумеется, они вели не просто апологетические дискуссии, а были готовы признать свои слабые моменты и сильные стороны оппонента.

Многие православные студенты и профессора, побывавшие на Западе, пытались определенным образом реагировать на протестантскую богословскую мысль. К самым известным из них принадлежит известный русский богослов и публицист А. Лопухин, который отмечал разношерстность американского протестантизма: «Шатание и блуждание мысли не ограничивается отдельными лицами. Оно отличает и самые общины или церкви, на которые делится протестантское население Америки, что приводит к расколам и разделением внутри этих протестантских деноминаций» (А.П. Лопухин. Заокеанский Запад в религиозно-нравственном отношении, СПб, 1886, с. 53). Проф. Лопухин придавал большое значение сближению между Епископальной (Англиканской) церковью США и православием, наметившемуся в конце XIX-го века, а также контактам со старокатоликами и сиро-персидскими несторианами. Также и русские протестанты интересовались православием, причем не только в целях простой обознанности, но и поднимая вопрос объединения церквей.

Приход к власти большевиков в России наложил особый отпечаток на православно-протестантские отношения. По мнению Георгия Кочеткова и Иоанна Мейендорфа, советская власть поначалу поощряла русских протестантов в целях ослабления влияния Православной Церкви. Впрочем, сами восточные протестанты к их чести не злоупотребляли выгодным положением. Напротив, они всячески старались забыть о прежних обидах. То, чем они действительно были обеспокоены, так это слабым духовным состоянием православного народа, втянутого из-за этого в безрассудную революционную деятельность.

Проповедь Евангелия перед угрозой возрастающего безбожия была не единственной задачей, стоявшей тогда перед отечественными протестантами. В сентябре 1922 года лидер евангельских христиан в России И.С. Проханов (1869-1935) приступил к осуществлению идеи "национальной реформации", включая и Православную Церковь. С этой целью он составил послание под названием «Евангельский клич», которое было напечатано в ста тысячах экземплярах и распространено среди православных верующих. Это послание содержало три основных мысли, которые Проханов позже обобщил так:

«От имени Всероссийского Союза евангельских христиан баптистов было объявлено, что верующие, которые так много лет подвергались преследованиям, простили своим противникам

все эти обиды, а именно во имя Христа, Который прощает всех грешных людей. Затем, ко всем живым силам Русской Православной церкви был обращен призыв «восстановить падшую скинию Давидову», то есть провести истинную евангельскую реформацию на основании Священного Писания. Наконец, было выражено желание помочь всем живым членам Православной церкви в их стремлении начать действительную реформацию церкви, прежде всего, путем вознесения совместных молитв. Для этой цели было сделано предложение провести в Ленинграде и в Москве большие молитвенные собрания».

Реакцией на это письмо было то, что лидер одного из направлений в «обновленческом движении» под названием «Союз церковного возрождения», митрополит Антонин пригласил Проханова на выяснительную беседу. Само православие в то время переживало тяжелый период дробления и неустойчивости, созданный сложной общей политической ситуацией. Не успела Православная Церковь восстановить утерянную со времен Петра I власть патриархата (18 ноября 1917 года), как Советами был выдан указ об отделении церкви от государства (23 января 1918 года). Законно избранный патриарх всея Руси Тихон тотчас встал в оппозицию к Советской власти, как нарушившей каноническую связь между Церковью и государством. За свой протест против пришедших к власти большевиков Никон был арестован, а Православная Церковь подверглась сильному брожению, вызвав к жизни т.н. «обновленческое движение».

«Обновленческое движение» в Русской Православной церкви составляла часть духовенства, вставшая в оппозицию к официальному курсу законного патриарха Православной церкви Тихона, выступившего против советской власти. При этом весьма опрометчиво считать обновленчество заказной организацией или инициированной Советами. Более правильным было бы сказать, что советская власть воспользовалась обновленческой фракцией в православии, а не создала ее. Весной 1923 года образовав соборный представительный орган, обновленцы низложили патриарха Тихона и высказались в поддержку власти Советов. По вопросу реорганизации традиционных догматики и литургии заняли позицию умеренных реформ. Тем не менее, очередной Поместный православный собор 1925 года выступил против проведения даже частичных реформ, таким образом лишив движение обновленцев соборной опоры. В следующем году с трудом было получено разрешение на создание «Временного патриаршего священного синода», поскольку патриарший местоблюститель и преемник умершего Тихона, митрополит Петр, был арестован «за контрреволюционную деятельность». Этот орган просуществовал до 1935 года, когда он был ликвидирован НКВД. После расстрела митрополита Петра в 1937 году его место занимает митрополит Сергей (Страгородский), перейдя на лояльное отношение к Советской власти.

В своем обращении к обновленческому движению Проханов призвал его лидеров провести реформу православия на евангельских началах. В числе его требований были: сознательное уверование, покаяние, обращение и возрождение прихожан; совершение водного крещения и хлебопреломления по вере; неукоснительное соблюдение церковной дисциплины, поставление священнослужителей через избрание общим собранием поместной церкви; отказ от сложной церковной иерархии и авторитета Предания в деле спасения и других сферах жизни Церкви; исключить исповедь через посредство священников и др.

Митрополит Антонин, возглавлявший «Союз возрождения», был согласен с призывом Проханова

реформировать Православную Церковь, но еще не видел возможности, чтобы осуществить эту идею в ближайшее время. Тем не менее, Проханов получил приглашение приехать в Москву, где и провел ряд встреч с православной общественностью и духовенством. Примечательно, что перед смертью Антонин передал свою церковь евангельским христианам в Москве. В 1924 году Проханов также был приглашен А. Введенским на конгресс «Древнеапостольской Церкви», на котором им был прочитан часовой доклад о духовных задачах Церкви Христовой. Реакция на него была противоречивой: некоторые были возмущены, другие поддержали Проханова в его стремлениях.

Всеобщая реакция на старания Проханова, к сожалению, не свидетельствовала о большом успехе миссии протестантов среди православных, однако некоторые священники либо пережили возрождение, не выходя из православия, либо перешли к евангельским христианам. Тем не менее, функционеры внутри обновленческого движения Православной церкви, сотрудничавшие с государством, воспрепятствовали попыткам сближения протестантам и православным. Сразу же после первых контактов с евангельскими христианами Православная церковь утвердила резолюцию, которая запрещала ее членам любую связь с евангельскими христианами. К этому времени Советы заняли тотальную антирелигиозную позицию, что привело к тому, что Проханов был арестован и заключен в Бутырскую тюрьму.

Православие нуждалось в реформе, которую осознавали не только извне его, но и изнутри – а это уже общая точка соприкосновения протестантов и православных. Так или иначе, И.С. Проханов, В.Ф. Марцинковский, В.Г. Павлов и некоторые лидеры христианского студенческого движения в России пытались не только реформировать православие, но и объединиться с лучшими его представителями. При этом русские протестанты признавали оправданность применения принципа «что не нужно менять, лучше не менять».

Тенденция преобразования православия изнутри была очень сильна среди первых евангельских протестантов, возникших на почве естественного поиска духовной истины. Так, выдающийся лидер евангельского движения в России Иван Проханов, а также, по выражению В.Д. Бонч-Бруевича, «высокопочтимый вождь русского баптизма» В.Г. Павлов, как и многие другие пионеры протестантизма в России (Г.И. Мазаев, Н.И. Воронин, В.В. Иванов, В.П. Степанов, П.В. Иван-Клышников В.К. Шельпякова, В.И. Финогенов, А.А. Стоялов, И.И. Попов, Г.И. Шипков и др.), были выходцами из молокан. В этом видна общая тенденция мучительных духовных поисков русской души. (Символична родословная одного из лидеров баптистов-инициативников начала 1960-х годов Г.П. Винса, предки отца которого восходят к голландским меннонитам, которые в XVII-XVIII веках также были переселены в Россию, а его мать происходила из семьи русских молокан.)

В годы советских репрессий и антирелигиозной пропаганды отношения между протестантами и православными в СССР значительно улучшились. Протестанты пользовались Толковой Библией А. Лопухина и другой справочной библейской литературой, изданной Православной Церковью до революции, рукописными трудами таких священников как Валентин Свенцицкий, Дмитрий Дудко, Сергей Желудков и др. Православные также не видели в них своих конкурентов даже когда были образованы РПЦ МП и ВСЕХБ в 1943 году. Причастность к экуменическому движению с середины 60-х годов вообще свела на нет необходимость апологетики этих двух вероисповеданий.

Зарубежная православная эмиграция публиковала реформаторские по сути статьи либеральных

православных священников и мирян, затрагивавших вопрос отношения к протестантам. Например, в Вестнике РХД (1983, №140) под псевдонимом Богданов С.Т. была помещена статья Георгия Кочеткова (тогда еще мирянина), имевшая название «Священство православных и баптистов». В ней было отмечено, движение баптистов того времени в сторону признания традиционной православной иерархии. Основываясь на концепции «евхаристической еkkлезиологии» прот. Н. Афанасьева, автор статьи фактически призывал баптистов к согласию на этой почве. Суть церковной концепции Афанасьева состояла в том, что каждое евхаристическое собрание представляет собой явление всего Тела Христова, а не только его части, поскольку Тело это неделимо. О духовной сущности единства Церкви Игнатий Антиохийский высказался так: "Где Христос, там кафолическая Церковь". Поскольку Евхаристию совершает не епископ, а священник, только поместная церковь является подлинным выразителем всех прав Истинной Православной церкви, что существенно сближает православных с баптистами.

Иоанн Мейендорф откликнулся на эту статью своей публикацией в следующем номере Вестника РХД (Заметка о Церкви). В частности он писал: «При наличии почти полного, вынужденного молчания Православия, баптисты сами собой приходят к традиционным понятиям об иерархии. Впрочем, все это происходит на уровне весьма примитивном, но не так уж далеко от куда более утонченных экуменических изысканий на Западе, где также, но более сознательно, вырабатываются "консенсусы" о таинствах и иерархии, что, впрочем, не приводит сразу к единству, поскольку последнее зависит не от формальных "консенсусов", а от согласного, свободного и сознательного нахождения Единой Церкви... Следует надеяться, что статья С. Т. Богданова послужит началом, хотя бы на страницах "Вестника", для свободного обсуждения сущности русского Баптизма, а также причин его привлекательности для сотен тысяч простых людей, ищущих Христа».

Игорь Подберезский отмечает дружественные контакты РПЦ с зарубежными протестантами еще до прекращения государственных гонений на религию в СССР в конце 1980-х: «зарубежные протестанты всячески (молитвенно и не только) помогали не одним протестантам российским, но и Русской православной церкви, их уважительное отношение к РПЦ удерживало безбожные власти от слишком уж репрессивных мер по отношению к ней. Об этом она тогда – и короткое время после 1989 г. – отзывалась с неизменной благодарностью, потом благодарность уступила место противоположным чувствам» (Протестанты российские, протестанты зарубежные. Мирт, № 6, 2002). В 1993 году православный игумен Мартирий (Багин), бывший тогда настоятелем известного московского храма Всех Святых на Кулишках (на Славянской площади), предоставил приют Московской общине квакеров, собиравшихся по частным квартирам с середины 80-х годов.

И лишь примерно с середины 90-х годов отношения были прерваны. В чем же дело? Почему православные пытаются при помощи влияния на государственных служащих дискредитировать протестантских верующих? Ответ таков: слишком большой рост численности протестантов в стране вследствие использования ими свободы религии. Например, в Новосибирске протестантских церквей сегодня свыше пятидесяти, что в четыре раза больше, чем православных приходов. Вот какова подлинная причина беспокойства РПЦ МП и создания ею более тесного союза с правительством.

Интересен взгляд на эту проблему со стороны. Александр Оконишников, журналист интернет-издания «Честное слово», в своей публикации под названием «РПЦ пытается посеять бурю» пишет: «Какова же подоплека столь резких «наездов» части православных священников на российских протестантов? Ответ один: в основе всего этого — попытки «удержаться на плаву». Практически пустые в будние дни православные храмы свидетельствуют — из-под РПЦ все сильнее уходит почва. И это особенно заметно на фоне постоянно растущих протестантских общин. В этой ситуации стоит задуматься: почему? Ответа может быть два. Один может помочь понять, что же нынешних россиян не устраивает в православной церкви? Может быть, богослужение на непонятном языке? Может быть, практически отсутствие проповеди? Может быть, пассивность церкви в решении насущных социальных проблем людей? Может быть, отсутствие живого общения между священниками и прихожанами? Над всем этим стоило бы задуматься. И, задумавшись, попытаться изменить церковь к лучшему. Второй ответ — это поиски «неких врагов». Тех самых, к которым из православных храмов уходят люди. И в случае второго варианта ответа — атаковать этих самых «врагов» всеми силами. Объявить их тоталитарными сектами, детоубийцами, стяжателями и даже оккультно-магическими гипнотизерами. Для РПЦ уход в эти «секты» множества россиян — действительно непонятное, какое-то почти мистическое явление. К сожалению, русское православие полностью лишено всякой самокритичности. И в этой ситуации выход видится только один: всячески «обличать» «врага»». Разумеется, опасность вытеснения православных верующих из православной территории является причиной активизации и православной апологетики.

Тем не менее, в среде православных имеется и другая тенденция. Вот что, например, сообщает агентство Благовест-инфо под публикацией «Священник Олег Стеняев посетил богослужение пятидесятников» от 17 сентября 2002 года:

«Клирик Московского храма в честь иконы "Всех скорбящих радость" на Ордынке, руководитель Центра реабилитации жертв нетрадиционных религий памяти А.С. Хомякова иерей Олег Стеняев посетил 15 сентября богослужение церкви "Ковчег", пастором которой является председатель Российского Объединенного союза христиан веры евангельской епископ Сергей Ряховский. Православному священнику было предоставлено слово сразу по окончании традиционной молитвы за Президента, Правительство России и за Патриарха Московского и всея Руси Алексия II.

Поздравляя прихожан Московской церкви евангельских христиан-баптистов с 125-летием их общины 22 апреля 2007 года от имени священноначалия Русской Православной Церкви, сотрудник Отдела внешних церковных связей Московского патриархата священник Александр Васютин отметил: "Мы, христиане, независимо от конфессии, призваны трудиться вместе не только для оздоровления нравственного климата, но и для того, чтобы являть людям Христа". Он призвал всех присутствующих "научиться любить тех людей, которые отличаются от нас" и "думать и молиться о том, как преодолеть разделение христиан", потому что "сейчас время собирать камни».

Сегодня на протестантских Национальных молитвенных завтраках присутствуют православные иерархи. Например, на 7-м Национальном молитвенном завтраке, организованном четырьмя наиболее крупными протестантскими конфессиями России, проходившем в Москве 13 марта 2007

года, выступил с приветственным словом Секретарь Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата по межхристианским отношениям священник Игорь Бажанов. Он отметил, что, несмотря на внутрехристианские противоречия православные все чаще ощущают протестантов союзниками в общей борьбе за традиционную христианскую нравственность: "Вопросы семьи, богатства и бедности, социальной справедливости снова стали вопросами выживания, и здесь – широкое поле для совместной деятельности христиан разных деноминаций".

Тем не менее, председатель Российского Союза евангельских христиан-баптистов (РС ЕХБ) Юрий Кириллович Сипко в интервью корреспонденту радио "Теос" высказал замечание в адрес правительства на стремление протестантов включиться в общественную жизнь своей страны. Он отметил нотки превозношения со стороны лиц правительственной администрации, великодушно позволившей протестантам представлять свои интересы в Комиссии при Президенте и в Общественной палате. "Я не рассчитываю на большой привет, тем более на учёт наших мнений в государственной политике, но я хотел бы, чтобы общественное сознание и государственные мужи испытывали бы внутренний посыл совсем иного рода. Наше государство многообразно и конфессионально, и национально. Совокупность многого и составляет наше государство. И оно такое не потому, что кто-то из Кремля или Законодательного Собрания разрешил так быть, оно такое, как данность. Многообразная, многоцветная наша Россия представляет собой ценность и представляет собой наше Отечество. И в религиозном спектре срез протестантский это тоже часть нашей страны. И со своей особенной жизнью, мировоззренческими особенностями и ценностями представляет собой Россию. Вот этой тональности, в моём представлении, не достаёт".

Разумеется, сращивание РПЦ с российским правительством не позволит ему иметь с протестантами подлинно партнерские отношения, но только вассальные и до тех пор, пока они будут отвечать интересам такого православно-государственного альянса.

Таким образом, в отношениях отечественных протестантов и православных можно усмотреть две тенденции: критику оппонента и подчеркивание в нем всего только плохого, и сближение с ним и акцентирование в нем всего хорошего.

4. Особенности полемики между православными и евангельскими христианами.

В последнее время богословские дебаты между евангельскими и православными верующими возобновились с обеих сторон. При этом священник Вячеслав Рубский в своей интернет-публикации под названием «Православие-протестантизм. Штрихи полемики» пишет о достижениях православной апологетики следующее: «За последнее десятилетие Православная сторона весьма повысила уровень своей апологетики. Появились книги диакона А. Кураева, архимандрита Амвросия (Юрасова), священников В. Чернышева, И. Ефимова, О. Стеняева и др. В ответ протестантская сторона избрала почти полное молчание... О причине нам остаётся предполагать: либо раньше протестанты были менее терпимы, либо теперь на более серьёзном уровне им нечего противопоставить и поэтому межконфессиональную полемику они

воспринимают только как внутреннее обоснование неприятия православного учения».

С автором этих строк можно отчасти и согласиться, однако причина молчания отечественных протестантов скорее не в том, что им нечего сказать православным верующим, а в том, что им нечего слушать. Действительно, до недавнего времени они имели дело не с серьезными апологетическими работами, а с популистскими статьями А. Кураева. Конечно, Кураев как двойной кандидат (философских и богословских) наук не использует изуверские приемы в своей апологетике. Кстати, многих до сих пор смущает феномен его удивительной метаморфозы: осуществленный в 1985 году беспрецедентный скачок из аспиранта Института философии АН СССР на кафедре истории и теории научного атеизма в секретаря Московской Духовной Академии. Однако оставим этот вопрос на суд Божий, а о богословском имидже профессора Московской духовной семинарии дадим слово сказать его бывшему поклоннику. Илья Переседов пишет в своей статье «Убить Кураева в себе» в связи с этим следующее: «Автор этих строк сдавал на первом курсе богословского института введение в специальность по магнитофонным записям выступлений о. Андрея. Вот только на последующих курсах среди его книг не нашлось ни одной, которая могла бы пригодиться в учебе. Кураев работает под лейблом "профессор богословия", но отвечают ли его тексты принципам научной содержательности? Существует ли Кураев-исследователь наравне с Кураевым-популистом? Нет. Популика – не наука, но лишь адаптация готовых научных положений под нужды текущего дня» (Интернет-публикация портала Кредо-ру от 4.04.07).

Меткая оценка богословских заслуг Кураева! Умение красиво излагать свои мысли, как ни хорошо, но не может помочь исследователю без наличия того, что нужно выражать. Содержательная сторона «антисектантских» публикаций Кураева далеко неудовлетворительна несмотря на то, что его книга «Протестантам о православии» за десять лет оказалась переизданной 8 раз (!). Впрочем, последнее издание автору все-таки пришлось изменить и дополнить, и это понятно, поскольку это одна из самых неудачных его книг. Ну что ж, как справедливо отмечает автор цитированной выше статьи, Кураев «на безрыбье» вполне востребован.

Действительно, книга Кураева «Протестантам о православии» мало того, что не соответствует своему названию, но еще и ужасно неконкретна. Совсем не к лицу именитому и к тому же отмеченному особой грамотой патриарха богослову всех протестантов просто сваливать в одну кучу, как, например: "баптисты, иеговисты и все остальные протестанты". По существу автор спорит с созданным им же образом протестанта, которого представляет то как христианского "революционера", то как дзен-христианина. Совсем уж плоско выглядит его попытка судить об усредненном протестанте на основании опыта эпизодического общения с теми, с кем ему пришлось столкнуться лично. Это общее впечатление от прочтения этой книги, а вот более детальные замечания: «Я предложил бы протестантам отнестись к православным как к детям. Дети нуждаются в картинках? Ну, вот и православные тоже чувствуют себя теплее, спокойнее в окружении священных картин. Если протестантам угодно, пусть они считают православных детьми, "немошными в вере", привычки которых, по завету ап. Павла, надо принимать "без споров о мнениях" (Рим. 14:1)». Впечатляющий аргумент для апологетической книги!

А как вам такие рассуждения, уже из другого шедевра Кураева: «Вообще многое в самом

христианстве становится яснее, если сопоставить его с оккультизмом... Мне самому изучение оккультизма помогло лучше понять христианство... Именно в полемике с древним оккультизмом гностиков писались апостольские послания и Евангелия» (Сатанизм для интеллигенции. т. 1. М. 1997. с. 3)? Данные цитаты шокировали даже самих православных. Например, прихожанин Свято-Данилового монастыря, Дмитрий Беляков, суммирует теологию Кураева следующими словами: «Этот подлый богоборческий бред, выдаваемый за богословие, имеет свою подлую логику. Сначала вопрошают "что нового в учении Иисуса?", потом объявляют такое учение несуществующим, а затем выкидывают и святое Евангелие, "как изношенную вещь" И тут же заключают: «Прошу немедленного архиерейского разбирательства, немедленного отстранения Кураева от вероучительных должностей» (Против ереси диакона Андрея / Русский вестник, №27-28, 1998).

Защищаясь от обвинений Белякова, Кураев приводит доказательства своего тезиса о том, что еще в Новом Завете велась полемика с гностицизмом. Можно было ожидать, что это тексты, типа 1 Ин. 4:3 или Кол. 2:18, но нет – Кураев приводит Тит. 3:9 и 1 Кор. 6:9, не удосужившись познакомиться с контекстом, свидетельствующем о том, что первый текст непосредственно касается темы «закона», а второй конкретного греха прелюбодеяния в коринфской церкви. Вот вам и дипломированный богослов! Наконец, образцы тенденциозности, граничащей с безграмотностью в области богословия, в вероисповедных убеждениях уважаемого диакона: «Нет никакого "учения" Иисуса, есть лишь учение Церкви» (Все ли равно как верить? 1994. с. 77). "Евангелие есть произведение человека, явившего нам образ Христа, только написанный не красками, а словами" (Протестантам о Православии. М. 1997. с. 107).

Об уровне подготовки православных апологетов может нечто сказать следующая заметка журналиста «Честного слова» Александра Окопишкинова из его публикации под названием «РПЦ пытается посеять бурю»: «В одной из статей (газета «Вечерний Новосибирск», 16 апреля 2005 г.) заместитель руководителя информационно-консультационного «центра по вопросам сектантства при соборе святого благоверного князя Александра Невского» Олег Заев дает советы о том, как распознать секты... Итак, вопрос № 1. «Есть ли жесткая система верований, аксиом?» Вне всякого сомнения, у Русской Православной Церкви такая система верований и аксиом существует. Вопрос № 2. «Провозглашается ли учение единственно правильным?» Тут уж можно только развести руками. Русское православие категорически настаивает на том, что именно их учение единственно верное. И спастись может только тот, кто принял православие. Вопрос № 3. «Ведется ли открытая или скрытая война с иноверцами?» Думаем, относительно позиции РПЦ по такому пункту вам все ясно уже из этой статьи. Вопрос № 5. «Присутствует ли нетерпимость к другим точкам зрения?» Без комментариев. Вопрос № 7. «Придается ли значимость ритуалам?» Зайдите в любой православный храм, и ответ найдется сам собой. Не дойдя до окончания перечня вопросов, мы уже получили пять «да». А теперь напомним, что для причисления религиозной группы к сектам, достаточно одного такого «да».

Приятное исключение из низкопробных «антисектантских» апологетических работ составляют две православные публикации: интернет-издание Вячеслава Рубского «Православие-протестантизм. Штрихи полемики» и книга Игоря Ефимова «Современное харизматическое движение сектантства». В остальных же православных публикациях на эту тему отсутствует богословский анализ вероисповеданий критикуемых протестантских церквей. Как правило, это

следование католическим авторитетам по части критики учения Лютера, оставляющее в стороне анализ современных протестантских аргументов. Разумеется, от такой критики восточные протестанты только пожимают плечами. Правда, православные апологеты умело используют протестантскую аргументацию против католиков. Например, свящ. Владислав Рубский в своей работе «Позволим ли апостолу Павлу помолиться о нас», осуждая католические молитвы к святым, ссылается на доводы реформатского богослова Луиса Беркхова, как будто они никак не относятся к самому православию.

Вот это и все, что может сегодня предложить в качестве своей защиты православие! Между тем на эту тему в настоящее время все больше высказываются сами бывшие священники, например, Г. Добровольский, посвятивший анализу православия свою книгу «Во свете Писания» или Сергей Степанович Гуйс, повествующий о причинах своего перехода в баптизм в аудиоматериале под названием «От тьмы к свету». А сколько их, как заслуженный артист СССР Юрий Богачёв, решили не писать никакого опровержения оставленного ими православия, вернее делать это, но не пером, а жизнью. Все эти лица имели семинарское образование, что их сильно отличает от рядовых православных, перешедших в евангельское христианство и написавших ряд полемических статей по этому поводу – таких, как Дей Мазаев или Владимир Марцинковский. Это долгожданные предвестники будущего реформирования православия. Их взгляд изнутри православия намного ценнее, чем, например, такая чисто баптистская публикация как «Не смущайся» Евгения Пушкова. Примечательно, что книга Пушкова заканчивается короткой цитатой из творений Иоанна Златоуста. Пушков не упустил возможности напомнить православным те грехи, за которые они еще ни разу не извинялись перед потомками русских протестантов.

Чисто академическим трудом с критикой православного отношения к иконам является работа на соискание степени магистра богословия Виктора Петренко под названием “Богословие икон. Протестантская точка зрения”, изданная в 2000 году евангельским издательством «Библия для всех». Из зарубежных представителей протестантизма, недавно написавших полемические работы по православию, можно назвать Марка Соусси, издавшего в 2002 году свою богословскую статью «Евангельская протестантская традиция и учение Православной церкви» и Дональда Ферберна с его книгой «Иными глазами», вышедшей в 2003 году. Правда, западными источниками пестрит и апологетическая серия статей служителя и богослова Российского Союза ЕХБ Виктора Йерке. В этом смысле она похожа на выпущенную еще в 1955 году и неоднократно переизданную книгу Павла Рогозина «Откуда все это появилось?» Рогозин использовал западнопротестантские аргументы, обращенные большей частью в адрес католицизма. При этом, автор нередко смешивал даты первого появления и канонизации различных обрядов в истории Церкви, внося некоторую сумятицу в голову особенно православных христиан.

Хотя статистики о переходе из православия в протестантизм и наоборот, в постсоветских странах никто не ведет, имеются основания утверждать, что опыт обращения к православию русскоязычных протестантов является либо кратковременным, либо проблемным, чего нельзя сказать о противоположной тенденции. Обычно перешедшие в протестантизм делают это один раз и без проблем. Многие же оправославленные протестанты мечутся туда-сюда, так и не найдя в православии того, чего искали. Причина тому – свежие впечатления от первого знакомства с православием, что можно отнести и к некоторым молодым американским протестантам, присоединившимся к православию в конце 1970-х годов во главе с Питером Гиллквистом.

Молодой век перебежчиков в любую сторону говорит в пользу незрелости их убеждений. Например, Серафим Роуз был молодым человеком, когда перешел из протестантизма в православие, причем сделал это в условиях сильной изоляции от православия, к тому же представленного в США очень слабо. Не каждому судьба предоставляет право создавать собственный образ того христианства, который тебе по душе. Если быть более точным, то Роуз оставил протестантизм намного раньше, чем перешел в православие, в любом случае знал он протестантизм не очень хорошо, чем характеризуется весь молодой возраст. Исключение составляет переход в православие некоторых маститых богословов (Каллиста Уэра из англиканства и Ярослава Пеликана из лютеранства), но это объясняется определенной близостью этих вероисповеданий.

Примечательно и то, что выходцы из протестантизма сразу же начинают писать о православии восхищенные книги, так и не разобравшись в нем, как следует. Так, например, Вадим Актеньев начал писать о православии, имея за плечами не более трех лет. Его жена и ближайшие родственники – протестанты и продолжают общаться с ним, что, разумеется, не может не содействовать плодотворному диалогу. По крайней мере, теперь среди православных его окружения исчезнет часть предрассудков о протестантах и наоборот. Сам Актеньев считает свой переход в православие вынужденным: баптистский проповедник, столкнувшись с административным запретом на проводимое им местное радиовещание, решил перейти в православие, чтобы иметь возможность продолжать прежнюю деятельность, за что его сняли со всех занимаемых должностей и исключили из баптистской церкви. Случай, действительно, хрестоматийный!

Примером сложной адаптации к православию может послужить выпускник Донецкого Христианского Университета Сергей Кобзарь, являющийся, кстати, потомственным баптистом. Перейдя в православие в 2001 году и приняв сан диакона, он начал помогать править в небольшом приходе г. Славянска в Донецкой области, но со временем отказался брать деньги за совершение духовных треб. В результате этого нововведения Кобзарь оказался в опале несмотря на то, что его книга «Почему я не могу оставаться баптистом и вообще протестантом» трижды издавалась православным издательством в больших тиражах. Фактически, его взгляд на необходимость добровольного пожертвования прихожан представляет собой попытку реформирования православного богослужения изнутри. Очень интересно теперь сравнить настоящие его взгляды на этот вопрос с теми, которые он изложил в своей книге. Ничем иным как разочарованием в православии это различие не назовешь.

На примере очевидных трудностей, связанных с переходом в православие восточных протестантов, очень интересно узнать, что же думает о православии издавна находящийся с ним в тесных контактах отечественный протестантизм. В данной работе будет показано, что его диалог с православными христианами имеет свою специфику и вовсе не копирует западные модели. Даже соглашаясь с традиционными вероучительными принципами своих западных коллег, он делает это по-своему. Забегая наперед, отметим лишь то, что восточные евангельские верующие не исповедуют общепротестантских постулатов (только Писание, оправдание по вере и всеобщее священство) в том виде, в котором они были впервые представлены Мартином Лютером: что Предания не имеют никакой богословской ценности, что юридическое оправдание по вере исключает необходимость личного освящения христианина, что всеобщее священство

несовместимо с апостольской преемственностью священнослужителей. Последний пункт, правда, отверг и сам Лютер вскоре после его выдвижения, а в конце своей жизни он отказался и от юридической исключительности второго. Впрочем, Лютер сохранил от католицизма детокрещение, крестное знамение и церковную иерархию, чего не признают евангельские протестанты.

Такая специфичность богословия восточных протестантов была вызвана культурно-историческими факторами, поставившими его в промежуточное положение между традиционным протестантизмом и традиционным православием. Разумеется, принадлежность к общей духовной традиции сближала между собой вероучительные принципы православных и евангельских христиан, тогда как определенные контакты с западными протестантскими учениями отдаляли их друг от друга. Очень показателен тот факт, что первая тенденция не была настолько сильной, чтобы удержать отечественных протестантов в лоне православия, хотя и они так и не стали западными протестантами в полном смысле этого слова.

Признав очевидность того, что евангельские христиане постсоветских стран удерживают дистанцию, как от западных протестантов, так и от православных христиан, необходимо выяснить насколько сильно они отличаются от тех и других. Прежде чем заняться этим вопросом, отметим влияние данного положения на взаимоотношения между евангельскими христианами и православными.

В силу своей самобытности восточные протестанты реагировали на критику общепротестантских принципов православными богословами специфическим образом. Они воспринимали ее как направленную не совсем по адресу, например, когда им приписывалось отрицание апостольской преемственности. Также и реагируя на нее, они часто не могли опереться на достижения западнопротестантской апологетики, неспособной учесть все нюансы православного богословия и отталкивавшейся от специфических злоупотреблений Римско-католической церкви. Те немногие апологетические работы западных протестантов, которые вышли и переведены на русский язык, описывают проблемы православия, как выразился, один из них «иными глазами». Православным христианам редко приходилось выслушать возражения в свой адрес со стороны тех протестантов, которые опирались бы на общую с ними культурно-историческую традицию. Одним словом, в существующей полемике между западными протестантскими и православными христианами недостает голоса представителей отечественного евангельского движения. Посильной попыткой устранения этого пробела и является данная публикация.

Глава 1. Возражения касательно доктринальных принципов православия.

1.1. Авторитетность Священного Писания.

В православии Священное Писание формально считается одним из главных источников Богооткровения, однако и в его состав (из Септуагинты) введено 11 апокрифических книг, хотя

это и меньше, чем в католицизме. Исключительный статус Священного Писания как единственного средства Богооткровения отвергается в православии. Так, свящ. Игорь Ефремов заявляет: «Священное Писание – это записанная часть Священного Предания» (В вере ли вы? Современное харизматическое движение сектанства. М. 1995. – с. 73). Получается, что Писание – часть Предания, а не его первоисточник и основа. Данное определение не содержит ясности по вопросу того, как же быть с другими записанными частями Предания, например, с неканоническими книгами Библии или творениями отцов Церкви. Об авторитете неканонических книг Библии Ефремов пишет следующее: «Следует различать два подхода Православной Церкви к Преданию: она никогда не признавала высшего вероучительного авторитета за неканоническими книгами, но и никогда не относила их к числу апокрифов» (там же, с. 75). Странное положение втородухновенности неканонических книг, а между тем многие православные обряды почерпнуты из этого сомнительного источника (напр. молитва за умерших изложена в 2 Мак. 12:39-43).

Тем не менее, в православии сильна тенденция подчинить авторитет Писания Преданию. Так Вячеслав Рубский утверждает: «Да, Писание - норма христианской веры и жизни, подобная камертону, помогающему хору удержаться от отклонений. Но разумно ли звучанием камертона заменять весь хор? Предание не вырастает на Писании, оно в нём отражается. Предание не лишайник, паразитирующий на древе Писания, а тот сок, без которого это дерево не может принести совершенного плода... Священное Писание есть средство приобщения к Преданию Церкви, а Преданное ей есть Истина, дарованная Духом Святым. При отрицании Предания Писание не может служить этим средством. Предание можно уподобить знанию языка, Писание - текст, говорящий истину. Если нет знания языка, то понимание даже истинного текста будет неполным». Неудивительно, что Православная Церковь таким путем узурпировала власть спасать людей, не позволяя рядовым православным верующим самостоятельно читать и изучать Библию путем запугивания опасностью попадания в ересь.

При этом Рубский ссылается на Джона Уайтфорда: «Священное Писание, вероятно, является вершиной церковного Предания, но высота, на которую возводят нас Писания, познается лишь благодаря той высокой горе, которую эта вершина увенчивает. Оторванная от контекста всего Предания, твердая скала Священного Писания превращается просто в глиняную массу, которой может быть придана любая форма в зависимости от желания того, кто за это берётся» (Только одно Писание. Нижний Новгород. 2000. – с. 72).

Справедливости ради следует заметить, что вся эта словесная эквилибристика относительно приоритета Предания над Писанием исходит от заурядных православных писателей, но солидные богословы предпочитают более осторожную позицию, исповедуя, по крайней мере, равенство этих двух источников Божественного Откровения. И уж никто бы из них не осмелился уподобиться Рубскому, приписавшему авторство книг Нового Завета не Духу Святому, а непосредственно Церкви: «Протестантский подход к Писанию можно охарактеризовать как археологический. Словно откопав "Новый Завет" из глубокого подземелья, протестантские богословы начинают гадать: "О чём же это нам хотел поведать автор? Что он имел в виду вот тут-то и тут-то?"... Не хотят "археологи" считаться с тем, что автор "Нового Завета" жив и доселе! Это - Церковь. Она родила Писание, а потому для неё это родное, своё, для других - чужое и непонятное».

Меньшинство в православии тех, кто считает первенство Писания неприкосновенным. Из этих лиц можно процитировать крупного православного авторитета С.Н. Булгакова: «Слову Божьему принадлежит первенствующее место, так как не Писание проверяется на основании Предания, хотя им и свидетельствуется, но, наоборот, Предание проверяется Писанием» (цит. по: Ферберн Д. Иными глазами, с. 35). Такие православные понимают, что истина постепенно бы выветрилась из Церкви, если бы Церковное Предание заменило в ней место Писания. Хотя Церковь имеет право провозглашать Божественную истину, не всегда представленную в Писании, она не имеет право делать это в разрез с библейским свидетельством.

Разумеется, в православном богословии доминирует мнение о равенстве Писания и Предания, однако это равенство понимается различными богословами не одинаково: одни считают Писание и Предание неразрывным целым, а другие пытаются различить, но таким образом, чтобы каждое из них не превозносилось над другим. В большинстве на данный момент находятся сторонники первой позиции (напр. Владимир Лосский, Максим Агиоргусий, Каллист Уэр). Меньшинство же православных богословов (напр. Георгий Флоровский, Иоанн Мейендорф, Александр Шмеман) пытается разграничить авторитеты Писания и Предания без возможности их взаимного обуславливания.

Несмотря на то, что ряд современных православных теологов указывают на тот факт, что Церковь имеет право лишь подтвердить авторитет Св. Писания, а не создавать его, на обыденном уровне понимания православного богословия считается, что Церковь стоит у основания Библии и важнее ее. О пренебрежительном отношении к Писанию говорит даже профанированная терминология Рубского, когда он касается данной темы: «Итак, новозаветное Писание имеет исключительно внутрицерковный характер. Оно как часть церковного Предания и не может рассматриваться вне его, а тем более ему противопоставляться. Как только это происходит, Священное Писание становится крайне беспомощным и малопонятным текстом. Апостолы не писали "Символических книг" или изложений для укомплектовки "Вояджера", поэтому ни одно из этих посланий не предназначалось к самобытному существованию».

Наконец, такое светило заграничного православия как Александр Шмеман в своей работе «Русское богословие в период 1920-1972 годов» (был вынужден отметить слабый интерес дореволюционных православных богословов к изучению библейских наук: «По нескольким причинам библейские исследования представляют самую слабую область в современном русском богословии» (см. подр. St. Vladimir's Theological Quarterly, Vol. 16, No. 4, 1972, pp. 172-194). О легкомысленном отношении православных христиан к Писанию можно судить и по тому, как часто, сколько, когда и какие книги читаются на богослужении. Об этом может нам поведать бывший священник УАПЦ Г. Добровольский:

«Чтение Священного Писания ограничивалось, и теперь ограничивается, чтением определенных разделов во время службы в Церкви. Таких чтений имеется одиннадцать. К этому добавлены чтения на тему разных праздников. Эти чтения выбираются из Евангелий и Посланий Апостолов, главным образом из Посланий Апостола Павла. Очень редко из Посланий Апостола Петра и Иоанна, а другие Послания почти не читаются, как будто они не существуют.

Интересно припомнить, что Деяния Апостолов читаются при Плащанице, что символизирует положение Христа в гробе. Читаются целую ночь. Поэтому возникает вопрос: для кого читаются

Деяния Апостолов? Ночью, обычно, никто не бывает в Церкви. Наконец, какое отношение имеют моменты, записанные в Деяниях, к моменту похорон Христа и Его трехдневного пребывания в гробе? На Пасхальных Богослужениях также читаются главы из Деяний Апостолов с первого дня Пасхи до дня Пятидесятницы. После этого, чтение Деяний прекращается, несмотря на то, что в действительности, все события, записанные в Деяниях, совершились как раз после Пятидесятницы.

Интересно вспомнить еще один момент из чтения частей Священного Писания, а именно — Псалтири. Правда, некоторые псалмы читаются во время разных Служб: "Часы", "Шестопсалмие" и другие. Но это лишь избранные псалмы, и всегда те же самые. Остальные псалмы остаются для членов неизвестными. Бывает очень редко, что кто-либо читал их когда-то один раз, и на этом конец. Зато, когда кто-либо умер, зовут чтеца, который читает для умершего целую ночь Псалтирь. Нужен ли Псалтирь умершему? В прежнее время на Украине были специальные чтецы для этой цели. Какая была от этого польза мертвецам? Никакой. Труднее ответить на вопрос: почему не читали им при жизни, чтобы научились той Истине и Мудрости, которыми наполнены эти Псалмы? Тогда они могли бы принести им пользу для спасения и вечной жизни».

Иное отношение к Библии мы видим у евангельских христиан. Игорь Подберезский описывает это очень ярко: «Важно, что слова Господни, запечатленные в Библии, благодаря зарубежным христианам, прежде всего протестантам, стали доступны всем россиянам. Вспомним, как было до того: каждый экземпляр Библии был бесценным, обладание им считалось величайшей удачей и могло повлечь – и часто влекло – преследования со стороны властей. Наши братья и сестры от руки переписывали главы из Нового Завета, за что те же власти насильственно заключали их в психушки. И вот теперь впервые за всю историю нашей страны любой россиянин может приобрести Священное Писание, и заслуга в этом прежде всего западных протестантов. Благодаря их помощи была достигнута великая цель: Библия в каждом доме. За одно это они заслуживают глубочайшей признательности, одно это перевешивает все возможные отрицательные последствия их массового наплыва в нашу страну. Ибо в Библии заключена благодать, без которой никакие перемены к лучшему в нашей стране невозможны. Однако не следует забывать, надо еще читать ее, думать над нею и руководствоваться ею в повседневной жизни. И только тогда станут возможными перемены, которые никакие иностранцы нам не дадут» (Протестанты российские, протестанты зарубежные. Мирт, № 6, 2002).

Евангельские христиане исповедуют принцип «только Писание», имея в виду под этим то, что Библия содержит в себе необходимое и достаточное знание об истинной вере, благочестивой жизни и правильном богочитании. Самодостаточность Священного Писания заявлена в текстах 2 Тим. 3:15-17; 1 Кор. 4:6 и Откр. 22:18-19. Если Слово Божье может сделать благочестивого человека «совершенным», то для достижения этого совершенства нет необходимости в Предании. Ясно, что под «Писанием» Павел имел в виду не только книги Ветхого завета, но и все написанные к тому времени книги Нового Завета. Не случайно же апостол Петр признавал богодухновенный характер книг апостола Павла (2 Пет. 3:15-18). Это же мы должны сказать и об остальных цитатах. Хотя во времена их написания не все книги Нового Завета были записаны, абсолютный характер части необходимо перенести и на целое. Откровение Божьей истины было завершено приходом Иисуса Христа в мир и было изложено в письменном виде через посредство апостолов и близких к ним людей (Лука, Марк, автор Послания к евреям). Тот факт, что первые

христиане придавали огромное значение Писанию, объясняет, как Ранняя Церковь была сохранена от злоупотреблений. Даже при большой неграмотности рядовых верующих тех дней проповедь апостольского учения всегда основывалась на Писании.

Ни то, что в Новый Завет попали не все послания апостолов, ни то, что в нем нет посланий некоторых из них, не может умалить значение Писания. Бог даровал нам Свое Откровение в том виде, в котором пожелал. Сказанное в нем есть «свет стезе» праведника и в других светильниках не нуждается. Откровение Бога в Библии имеет заверченный характер, так что не может быть дополнено даже Церковью. Характер проявления пророческого дара в Ветхом Завете изменился с изменением функций Духа Святого в новозаветную эру, связанную с Приходом в мир Богочеловека. Раньше Дух Святой вдохновлял пророков на написание книг Священного Писания, с приходом же Христа, как полного Выразителя Божественной истины, надобность в этом отпала. Новый Завет есть предусмотренное Богом завершение Его Откровения (Ин. 1:17; 3:12, 31; 8:23; 1 Пет. 1:10-12; 1 Кор. 13:10; Еф. 1:21; Евр. 1:1; 7:11,18-19; 8:6-7,13). С этого времени Дух Святой уже не создает Писание, а лишь его истолковывает («напомнит вам все, что Я говорил вам» — Ин. 14:26; «будет говорить, что услышит»; «от Моего возьмет и возвестит вам» — Ин. 16:13-15). Это обстоятельство сильно изменяет содержание дара пророчества, который теперь становится в полную зависимость от записанного Откровения, так что не может дополнять его. В Новом Завете дар пророчества фактически ограничен осуществлением функции проповеди Евангелия. Предсказательный его характер замещен назидательным. Поэтому дар пророчества есть дар истолкования Писания, он не привносит в него какую-то новую информацию, а открывает новые значения и способы применения того, что уже известно из Слова Божьего, содержание которого в письменной форме стало неизменным.

Несмотря на все эти свидетельства, Вячеслав Рубский самонадеянно заявляет: «Церковь вполне может существовать и без Писания, что невозможно без Предания». Евангельские протестанты выражают несогласие с православным мнением о том, что было время, когда Священного Писания в Церкви не было. Оно существовало с первых дней образования Христовой Церкви, только выражалось вначале в устной проповеди апостолов, а затем было зафиксировано и в письменном виде. Кроме того, сущность апостольского учения была выражена в виде церковных таинств крещения и евхаристии. При совершении этих таинств, которые, разумеется, были присущи Церкви изначально, произносились краткие вероучительные формулы (напр. 1 Тим. 6:13). Их неизменный состав предполагал письменную фиксацию, осуществить которую не составляло особого труда даже в условиях гонений. Часть из этих вероучительных символов или кредо первых христиан так и перекочевала в Новый Завет (напр. 1 Тим. 3:16), что говорит в пользу их преемственности. Не исключено, что эти краткие заучиваемые наизусть вероисповедания со временем превратились в христианские гимны. Поскольку в античную эпоху любые договоры фиксировались в виде бумаг, печатей или других символов, мало вероятно, чтобы не существовало фиксации крещального исповедания, осуществляемой, по крайней мере, при помощи устного заявления перед множеством свидетелей. Возможно, обнаруженная в римских катакомбах христианская символика (якорь, рыба и т.д.) опиралась на крещальную.

Кроме вероучительных формулировок, использовавшихся при крещении и причастии, Ранняя Церковь широко использовала поручительные, рекомендательные или «одобрительные письма» к целям «засвидетельствования» (3 Ин. 12; ср. Евр. 3:5) достоверности определенных фактов (1

Кор. 16:3; 2 Кор. 3:1) или уведомления отдельных церквей касательно принятия общецерковных решений (Деян. 15:30). Таким образом, первые записи, фиксирующие содержание учения апостолов, существовали в Церкви изначально, а некоторые из них даже были положены в основание книг Нового Завета (Лк. 1:1-4). С появлением более полноценных Посланий апостолов и Евангелий надобность в них исчезла, что и объясняет причину их несохранности до наших дней. Даже если бы у ранних христиан не было никаких кратких записей апостольского учения (вспомним, например, Апостольский символ веры, впервые упоминаемый Амвросием Медиоланским), сами таинства крещения и евхаристии содержали в себе доктринально важные материальные символы: хлеб, вино, воду. Это и была элементарная фиксация апостольского богословия. Никто уже не мог говорить, например, об очищении грехов путем использования образов камня или песка или об обновлении завета с Богом при помощи принятия в пищу рыбы или мяса.

Бесспорно, роль устного Предания в начальный период жизни Церкви была велика (ср. 1 Кор. 11:2, 23; 15:1-3; 1 Тим. 6:20), тем не менее, эта роль не была самодостаточной, потому что Предание фактически дублировало Писание, поскольку были живы сами его писатели (2 Фес. 2:15). Апостолы учили устно многому, но самые важные истины оставили и в письменном виде. Текст 1 Кор. 11:34 указывает на то, что устное Предание касалось вторичных по своему значению деталей, тогда как в Посланиях излагалась сама суть обсуждаемых апостолами вопросов. Записывалось лишь то, что считалось особенно важным. Когда еще были живы свидетели слов самих апостолов, исказить содержание проповедей последних было затруднительно. Текст 2 Фес. 2:15 как раз и говорит о том, что доверять просто устному Преданию без Слова Писанного было недопустимо даже в те дни.

Новозаветное Слово Божье создавалось не общецерковной деятельностью, как безуспешно пытаются убедить нас православные теологи, а исключительным авторитетом апостолов и ближайших сотрудников, уполномоченных лично ими. Личные откровения одних апостолов сверялись с откровениями других (1 Кор. 4:6; Гал. 2:2, 6), но ни разу не обсуждались или утверждались соборным решением Церкви. Первоапостольский собор (Деян. 15) не обсуждал вопрос богодухновенного статуса апостолов. Богооткровенный авторитет апостолов (2 Пет. 1:20-21; Гал. 1:8-9) не был передан последующим служителям, но последние должны были только хранить апостольское учение. Разумеется, в задачи Предания входила передача (Иуд. 3) лишь доктринального учения апостолов, а не организационных форм или церковного богослужения. Поместные церкви имели право решать все второстепенные вопросы самостоятельно, не боясь разномнений на этот счет (1 Кор. 11:19).

Таким образом, без глубокого знания епископами Писания Церковь не спасло бы от заблуждений никакое Предание. Невозможно приписывать Преданию функцию проверки правильности убеждений верующих, поскольку этот вопрос можно адресовать и выразителям этого Предания. Только Писанием (2 Тим. 3:16; 2 Фес. 2:15) можно «испытывать духов» (1 Ин. 4:1; 1 Кор. 14:32). Евангельские христиане сильно сомневаются в том, что устное Предание Ранней Церкви содержало все то, что в нее проникло в четвертом веке, не говоря уже о дальнейшем времени. С получением христианством в Римской империи статуса государственной Церкви в Церковное Предание проникло много различных, включая и недопустимых, новшеств, засоривших его неевангельскими элементами. В результате такого засорения Церкви исключительный авторитет

Писания постепенно уступил место Преданию.

Первые христиане признавали абсолютный авторитет Слова Божьего в своей жизни, о чем свидетельствуют и нижеследующие цитаты из трудов древних отцов Церкви и даже современных православных авторитетов. Василий Великий был убежден в том, что «надежнейший путь к достижению истины есть чтение Св. Писания» (цит. по: Лесков Н.С. Зеркало жизни. СПб., 1999. – с. 283). Иероним Стридонский в письме к одной девушке говорит: «Первое старание и самая важная забота каждой девушки должны клониться к тому, чтобы познавать волю Господню и прилежно исследовать, что согласно и что не согласно с ней в нашей жизни. Для этого ты должна знать Священное Писание, из которого можешь узнать волю Божию в совершенстве» (там же, с. 286). Симеон Новый Богослов свидетельствует: «Нужно исследовать Писания, чтобы твердо знать волю Божию, различать добро и зло и не всякому духу веровать» (цит. по: Великие мысли, кратко реченные // Сост. Васильев В., Ведяничев В. СПб. 2001. – с. 524). Еп. Феофан Затворник описывает исключительную важность Писания одним вопросом Иисуса Христа: «Вопрошавшему о том, как спастись, Господь, со Своей стороны, задал вопрос: "в законе что написано? как читаешь?" (Лк. 10:26). Этим Он показал, что за решением всех недоразумений надо обращаться к слову Божию. А чтобы и самых недоразумений не было, лучше всего читать Божественное Писание, читать со вниманием, рассуждением, сочувственно, с приложением к своей жизни и исполнением того, что касается мыслей, - в мыслях, что касается чувств - в чувствах и расположениях, что касается дел - в делах» (цит. по: Духовные стороны христианства. Интернет-публикация www.pagez.ru).

Тот факт, что в Священном Писании описано не все, что интересует современных христиан, не дает им право дополнять его содержание. В нем все равно изложены основополагающие принципы, за пределами которых толковать Священное Писание нельзя. Даже гностики пустились на подделку Писания, поскольку знали, что без этой опоры никакая традиция не будет иметь успеха. Самое честное, на что могли рассчитывать критики церковных порядков того времени, это лишь на собственное толкование уже существующих авторитетных книг, а не на их создание. Поэтому гностикам оставалось только одно: выбить почву из-под ног церковной традиции, путившись на откровенную фальсификацию.

Вячеслав Рубский указывает, что «в условиях, когда у каждой секты первых веков было свое "писание", претендующее на богодухновенность, лозунг "Только Писание" был бы немислим и даже более желателен для сектантов». Однако уважаемый автор вряд ли сможет объяснить, почему ранние отцы Церкви не только не отвергли этот «желательный для сектантов» тезис, но и всячески противопоставляли истинные книги Писания ложным. Не лучше ли им было бы сказать: «Писание это лишь часть нашего Предания, поэтому не оно важно, а церковная жизнь, которую вы в нас видите». Ничего подобного мы не видим в их трудах. Напротив, подчеркивая важность апостольской традиции в деле сохранения определенных книг, они защищали канон Писания потому, что считали его лучшим орудием борьбы с гностицизмом. Конечной целью их обращения к апостольской преемственности была защита именно авторитета и состава Писания, а не Церковного Предания. Их взор был устремлен в прошлое Церкви Христовой, а не в ее настоящее.

Рубский также пытается доказать, что осуждение арианства было осуществлено вопреки

принципу «Только Писание», однако не понимает, что если бы в Библии не было вообще никаких доводов в пользу тезисов о Божественности Христа и доктрины о Троице, то никакая ортодоксальность или традиция не спасла бы Церковь от поражения в тринитарном споре. Церкви, правда, принадлежит право определения богословской терминологии. Например, термин «Троица» появился впервые в сочинениях христианского апологета второй половины II-го века Феофила.

Исказить содержание книг Нового Завета они уже не могли (потому что их бережно хранила церковная традиция), поэтому они решили написать новые книги, приписав их авторство апостолам. При этом даже для отвержения этих еретических книг необходимо было не столько Предание, сколько Писание. Истинность последнего определялась не устным Преданием, а фактом наличия и пользования в различных регионах отдельными новозаветными книгами, которое и было удостоверено епископами, причем вовсе не устно. Эти рукописи были лишь собраны в один канон, а спорными оказались лишь некоторые из них. В последнем случае очень важно было сравнить между собой содержание не вызывающих спора новозаветных книг и книг, подвергнутых сомнению. Гностические же книги определялись довольно легко по самой новизне излагаемых ими вопросов.

Да и что могло бы противопоставить Предание гностикам, если бы в Церкви не было Писания? Ношение формального титула епископа? Это бы не помогло. Епископов бы просто обвинили в хитром захвате власти и свергли бы. Паства пошла за епископами не просто потому, что избрала их канонически в отличие от самозванцев-гностиков, а потому за их авторитетом стояло Писание, хотя и не собранное в единый канон. Так или иначе, большинство новозаветных книг было во всеобщем употреблении, и их авторитет несколько зависел от Церкви лишь в том, что она их сохранила.

Если апостольская преемственность и сыграла в осуждении ереси гностиков важную роль, то ни в коем случае не самостоятельную и независимую, по крайней мере, от части Новозаветного Писания. Даже апостольский авторитет епископов не позволял им создавать доктрины вопреки содержанию известной им части Писания. Также и авторитетность решений Вселенских соборов невозможно себе представить без опоры на Священное Писание. Подобным же образом никакой утвержденный Церковью канон не мог идти в разрез с содержанием той части книг апостолов, в богодухновенности которой никто не сомневался.

Даже если бы епископы и доказали свою причастность к рукоположению апостолов, своей законной хиротонией они бы не могли доказать истинность самого Писания, которое обладало собственной ценностью. По этой причине, если бы гностикам удалось обнаружить какие-либо ошибки в апостольской преемственности и на этом основании захватить власть в церкви, у них все равно было бы много проблем с любой из новозаветных книг, истинность которых была бы засвидетельствована самим их содержанием и существованием.

В свете данного замечания выглядит странным следующее утверждение одного из православных апологетов, рискнувшего написать: «Установив канон священных книг, Церковь не намеревалась утверждать, что в них содержится вся христианская вера и все необходимое для церковного богослужения и благочиния» (Уайтфорд Дж. Только одно Писание. – Holy Trinity Orthodox Mission, Лос-Анджелес, 2003). Хотелось бы спросить уважаемого автора: «А ради чего же она этот канон

устанавливала? Ради того, чтобы оставить еще место для проникновения в ее среду других ересей вместо ереси гностицизма?» Логика данного утверждения поражает своей изворотливостью.

Церковь никогда не считала утвержденный ею список авторитетных книг только частью своего Предания. Никому и в голову в те дни не приходило думать, что кто-либо способен сделать то, на что имели право лишь апостолы Христа. Не из всех ли трудов так называемых апостолических отцов выделялись этим каноном апостольские книги быть главными над всеми прочими? Или кто-либо из ближайшего окружения апостолов мог равняться с ними в своих откровениях лишь потому, что принадлежал к одной и той же Церкви? Однако Уайтфорд – сам недавно обращенный из протестантизма – рискнул заявить то, на что не решались самые маститые православные богословы. Вера, «однажды переданная святым» (Иуд. 3), передавалась живым примером только с опорой на знание того образца поведения, которое определялось Священным Писанием – единственным источником знания, которым только и можно было спастись (1 Тим. 4:16).

Сами же апостолы Христа, во время жизни которых и при чьем посредстве были написаны книги Нового Завета, имели специальное Божественное водительство в силу своего апостольства (Гал. 1:11-12, 15-17; 2:7-8; 2 Кор. 12:12). Именно это их знание легло в основу содержания книг Нового Завета, а не слабая духовная традиция Церкви того времени. Конечно, со смертью апостолов их книги были распределены по всем церквям неравномерно, так что одни церкви имели одни книги, а другие. Тем не менее, часть этих книг была во всеобщем употреблении. К тому же основные истины апостольского учения отражались в каждой из написанных ими книг. По этой причине и в этот ранний период Церкви ценность Предания состояла лишь в толковании Священного Писания, а не в его написании.

Фактически, представление православных о том, что в истории Христианской Церкви когда-либо было время, когда она не имела Писания, слишком рискованно. Даже не имея точно утвержденного списка книг Нового Завета, первые христиане все равно пользовались большинством новозаветных книг, бывших в повсеместном употреблении. Даже авторитета этих книг им было достаточно, чтобы отличать одно «живое» Предание от другого. Никто из них не мог бы назвать Предание Преданием, если бы оно противоречило хоть какой-то части Нового Завета. В отдельные времена, когда за Предание можно было бы выдать ересь, например, арианство, именно Слово Божье хранило Церковь от заблуждений. Никакое Предание не могло помочь Афанасию Александрийскому в его борьбе с арианским большинством в Церкви.

Некоторые библейские авторы использовали небиблейские источники (напр. Иуд. 14; 2 Тим. 3:8), однако эти источники освящены самим включением в ту или иную книгу Библии. В данном случае отбор этого материала сделал сам богодухновенный автор, но не какой-либо отец церкви, живший после него. Да, Предание использовалось первыми отцами церкви для борьбы с гностиками, однако одним из возражений им было то, что известные христианам священные книги не содержали типично гностических взглядов. Гностикам недоставало авторитетного подтверждения не просто со стороны церковного Предания, но и со стороны уже существовавших книг Священного Писания, хотя их полный состав и не был точно определен. Наконец, Предание решало вопрос включения в канон лишь небольшой и спорной части священных книг, но не всех их. Так, "канон Муратори", датируемый 150 годом, упоминает все новозаветные Писания, за

исключением пяти: Евр, Иак, 3 Ин, 1 Пет, 2 Пет. Иными словами, через сто лет после смерти апостолов сомнению подвергались лишь пять богодухновенных книг. Таким образом Церковь защищалась от гностиков не только одним Преданием, чего, разумеется, было мало, но и, по крайней мере, большинством не вызывавших сомнения авторитетных книг.

О том, как ценили отцы Церкви Писание, говорят следующие слова Григория Богослова: «Если право веруешь, и назнаменован добрыми писменами, храни написанное, при коловратности времен пребывая неизменным в том, что само неизменно. Подражай Пилату, только в лучшую сторону; худо написавшему подражай ты, хорошо написанный. Скажи переуверяющим тебя: еже писах, писах (Ин. 19:22)» (Слово 40. На Святое Крещение). Предание они явно подчиняли Писанию, а претензиям на последнее гностиков ответили не столько отбором книг Нового Завета, сколько очищением уже признанных книг от даже нееретических, а маловажных в богословском значении христианских книг. Это было не утверждение богодухновенности Нового Завета, а ее подтверждение путем удаления из обращения сомнительных христианских и явно еретических книг.

Обычно православные христиане считают один из общепротестантских принципов – «только Писание» – зависимым от Предания по той причине, что Писание можно толковать по-разному, следствием чего является существование около 20 тыс. различных протестантских церквей. Это обвинение справедливо лишь отчасти, поскольку разделения в протестантском мире часто происходят по малозначительным и даже небогословским причинам. Предание может истолковывать Писание лишь с учетом содержания других его частей. По этой причине не только Предание помогает сохранить единый смысл Писания, но и Писание защищает Предание от его искажения.

Если обратить данное обвинение в адрес Предания, то мы должны прийти к выводу о том, что злоупотребить Преданием легче, чем Писанием. Мало того, если бы единство Церкви в определенной мере не удерживалась Писанием, то Предание тем более не смогло бы сохранить христианство от расколов. Даже если согласиться с тем, что Писание может быть истолковано по-разному (разумеется, лишь в отдельных вопросах), то Предание может быть понято по-разному еще в большей степени. Ценность Предания лишь в истолковании Писания, но когда оно берет на себя роль дополнять его, то сразу превращается в препятствие для дела Богооткровения. При этом опасность злоупотребления Преданием угрожает больше богослужбной и организационной сферам Церкви, чем доктринальной.

По этой причине протестанты настаивают на том, что Писание нужно изучать индивидуально, используя традиционное толкование или Предание как руководство (пособие), но не как равнозначный Библии авторитет. Предание в данном случае призвано исполнять роль вилок и ложек, а не самой пищи. Именно Писание позволяет нам определить, какое из многочисленных толкований и других Преданий находится к истине ближе всех остальных. Любое общепринятое толкование или мнение становится возможным лишь в пределах, допущенных Писанием. Обратите внимание, при помощи чего Афанасий Великий смог преодолеть арианство, по своей численности имевшее каноническое право быть ортодоксальным: «Книги Св. Писания суть источники спасения, из которых каждый жаждущий может черпать Слово Божие; в них одних единственно содержится учение, ведущее к благочестию» (цит. по: Лесков Н.С. Зеркало жизни.

СПб., 1999. с. 280; – курсив мой).

Иными словами, мнение православных о том, что Библию можно толковать как угодно, несостоятельно. Ее можно трактовать лишь в пределах допущенного ей самой. И, напротив, Предание может обладать единством лишь благодаря Писанию, а в отрыве от него само нуждается в опознавательных критериях. Православные христиане обосновывают единство Церковного Предания словами Викентия Леринского: «В самой вселенской Церкви всеми мерами надобно держаться того, во что верили повсюду, во что верили всегда, во что верили все; потому что то только в действительности и в собственном смысле есть вселенское, как показывает и самое значение этого слова, что, сколько возможно, вообще все обнимает. А этому правилу мы будем, наконец, верны при том единственном условии, если будем следовать всеобщности, древности, согласию. Следовать всеобщности значит признавать истинною только ту веру, которую исповедует вся церковь на всем земном шаре; следовать древности значит ни в каком случае не отступаться от того учения, которого, несомненно, держались наши св. отцы и предки; следовать, наконец, согласию значит в самой древности принимать те только вероопределения и изъяснения, которых держались все или, по крайней мере, почти все пастыри и учителя" (Св. Викентий Леринский. Памятные записки. Казань, 1863). Однако насколько возможно определить истинное Предание по признакам вселенскости или кафоличности, когда принцип большинства не всегда срабатывал (например, в случае с арианством). Тем более этот критерий не подходит к определению Истинной Церкви: когда она возникла, везде и всегда верили по-иудейски. Следовательно, Предание нуждается в авторитете Писания, а не наоборот. Без Библии Церковь окончательно бы погрязла в человеческих обрядах, слившись с миром до неузнаваемости. По этой причине, если Предание может изменяться, то Писание нет. Поскольку же Писание зафиксировано раз и навсегда, оно никогда не может стать частью живой традиции Церкви. В этом смысле Церковь в своем развитии никогда не перестанет оглядываться назад.

Чтобы понять статус Писания, важно отличать его от Предания. Предание имеет другие задачи, чем Писание. Прежде всего, его цель толковать Библию, а не дополнять ее. Предание также было призвано систематизировать в общих чертах библейское учение. Первые христиане были ближе ко времени апостолов и лучше за современных знали богословский и культурный контексты Библии. По этой причине их толкование имеет больший богословский или культурный авторитет, чем наше. Это – расширение понимания Писания, тесная связь с Ним, об опасности игнорирования которой В.Н. Лосский писал в своей работе «Предание и предания» следующее: «Вместо того чтобы быть самой *hypotesis* Священных книг, глубинной связью, идущей от пронизывающего их живого дыхания и превращающего букву в "единое тело Истины", Предание оказалось чем-то добавленным, чем-то внешним по отношению к Писанию». Вот почему толкование Предания не может противоречить более ясным свидетельствам Писания. Его фиксированность по основным предметам богословия свидетельствует о том, что оно не может быть дополнено даже в том, о чем оно умалчивает, не говоря уже об изменениях уже однажды сказанного. Если же отрицать кодированный или фиксированный характер Предания, тогда нужно признать, что Церковь имеет право пересмотреть, по крайней мере, канон Писания и доктринальные принципы первых христиан.

Наконец, роль Церковного Предания была временной, а не просто ограниченной задачами толкования Библии и систематизации христианских доктрин. В этом смысле важно отличать

первоначальное Предание от последующей изменяющейся (живой) традиции Церкви. Общепринятое толкование Библии по важнейшим вопросам, как и формулировка основных христианских доктрин должны быть зафиксированы, иначе могут быть с легкостью пересмотрены и изменены. Понятое в этом смысле первоначальное Предание не может быть применимо к нашему времени, поскольку уже выполнило свою работу, определив христианский канон книг Библии и в общих чертах систематизировав основные христианские доктрины. Никто сегодня не может продолжать или пересматривать это дело заново. Дальнейшая детализация различных богословских дисциплин должна была опираться на эту, заложенную в первые века христианства, основу, состоящую из трех основоположных доктрин: учение о Троице, учение о Богочеловечестве Иисуса Христа, учение о спасении по вере. Последующее развитие богословия не могло выходить за рамки, определенные Ранней Церковью, разумеется, если она не отступала от требований Писания.

Серьезной проблемой в православном учении о Предании является вопрос его статуса по отношению к Писанию. Поскольку двух полноценных видов Откровения Бога не может быть, одно из них должно исключать или ограничивать другое, но разве это возможно по отношению к Писанию? Как же православные теологи пытаются выйти из данного затруднения? Они решили заменить Предание живой или развивающейся традицией Церкви, хотя формально решения первых семи Вселенских соборов они считают неизменными, а все остальные изменяющимися. Такая позиция позволила им даже отменять решения некоторых соборов, признавая их даже ошибочность. Получился порочный круг: стало невозможным различить истинные решения соборов от ошибочных. Если же единство Церковного Предания перестало быть объективным, тогда как оно может выступать мерилем правильного толкования Писания? Ища выхода из сложившегося тупика, В.Н. Лосский даже заявил «о двух различных способах выражения одной и той же полноты Откровения, сообщенного Церкви», противореча собственной же мысли о тесной связи Предания с Писанием. Все это делается для того, чтобы не признать обслуживающее Писание значение Предания, но сделать его дополнительным источником Богооткровения.

Как бы ни лавировали православные теологи в понимании Предания, им все равно придется считаться с тем, что только Слово Божье (Библия) может быть сутью и центром учения Церкви (Предания), а не наоборот. Первоапостольская церковь существовала без Писания лишь во время жизни самих апостолов, которые компенсировали его отсутствие своим Богооткровенным даром. Но и в этот период только они одни могли воплощать в себе устное и письменное Слово Бога. Тем более последующие поколения христианских лидеров были восприимчивыми не Богооткровенного Слова, а слова, переданного им апостолами. При этом устная традиция толкования Писания находилась в полной зависимости от особенностей записанного еще при жизни апостолов Откровения Божьего. По этой причине Предание никогда не было и не может быть независимым от Писания, находясь в рамках библейского определения.

Богооткровенную истину могли принять непосредственно только апостолы Христа, все остальные христиане даже их времени этим даром не обладали. Каким же образом Церковь может претендовать на апостольский дар? Только путем соответствующего истолкования апостольской преемственности, что может быть понято лишь как дополнение апостольского учения, а, следовательно, и его ограничения. В любом случае, если Церковь обладает теми же дарами, что и апостолы Христа, зачем вообще нужна какая-либо преемственность, если волю Божию можно

воспринимать непосредственно, как это делали апостолы? На этот вопрос у православных теологов нет ответа. Все равно кому-то необходимо потесниться: Преданию (Церкви) или Писанию. Протестанты отдали главенство Писанию, православные же пытаются усидеть сразу на двух стульях. В любом случае становится ясным, что ни о каком равенстве положения Писания и Предания не может идти и речи. Церковь зависима от Писания, причем в явно одностороннем порядке, поскольку зависима от Божественного Откровения. Предание же может быть лишь источником богословия, но не Богооткровения. Разумеется, Церковь только хранит, объясняет и применяет к практической жизни принесенную Христом истину, а не создает ее.

Двумя различными путями Богооткровения Предание и Писание также не могут быть. Об интуитивном и рациональном путях познания истины можно говорить лишь по отношению к Естественному, а не к Сверхъестественному Откровению Бога. Если допустить, что Предание является естественным путем к Богу, то и тогда придется признать его более низкий по сравнению с Писанием авторитет. По этой причине В.Н. Лосский совершает инверсию, пытаясь представить Писание рациональным Откровением, а Предание интуитивным и тем самым, делая Предание выше Писания. Тем не менее, его теория согласования между собой авторитетов Предания и Писания трещит по швам, поскольку Писание глубоко жизненно, конкретно, образно и иллюстративно. Свести его к своду догматических правил совершенно невозможно. Следовательно, попытка Лосского показать, что Откровение Бога может быть выражено двумя различными способами, не способна сохранить за Преданием равный Писанию статус. Правда, он приписывает Преданию роль «единственного способа воспринять истину», однако этот пассаж оправдано применить лишь к толкованию Писания, а не к пути Богооткровения (и то без эпитета «единственный»). Спасая ситуацию, православные теологи трактуют Писание как «главнейший источник Церковного Предания».

Разумеется, даже этого так сказать живого и незафиксированного Предания недостаточно для создания полноценного систематического богословия. Поскольку же древнее Предание не может помочь достигнуть полной ясности по ряду вопросов, не освещенных в трудах восточных отцов церкви, православные теологи прибегают к формальному авторитету Церкви, чтобы хоть с его помощью сохранить «доктринальное» единство Церкви. Таким образом, упреки в несовершенстве вначале Писания (не все понятно или понятно одинаково), а затем Предания (не все доктрины развиты) привело православных христиан к убеждению (фактически, заимствованному у католиков) о том, что Предание тождественно жизни Церкви во все времена.

В действительности же «единого» Церковного Предания не существует, поскольку мнения отцов Церкви отличаются друг от друга по отдельным вопросам. В каждом регионе или поместной церкви можно было обнаружить собственное Предание, разумеется, существовавшее в виде единичных суждений тех или иных отцов Церкви. По вопросу отношения к папству у католиков свое древнее Предание, у православных свое, у протестантов, как это ни странно звучит, свое. Подобным же образом ими по-разному и толкуется Библия. Получается, что православных христиан можно обвинить в том же, что и евангельских. По этой причине некоторые православные богословы делают ставку не на равенство Предания с Писанием, а на различие между православным его истолкованием и инославными. Отрицая возможность добавления количества догматов Церкви, они предпочитают говорить о развитии православного богословия лишь в смысле наиболее полного раскрытия неизменного содержания Божественного Откровения

(см. Миролюбов Г.П. Православное догматическое богословие. Ленинград. 1953. – с. 20 или Журнал Московской Патриархии, 1985, №2, с. 22-23). Иными словами, Преданием можно назвать лишь те нововведения в христианскую доктрину или жизнь, которые не вступают в противоречие с очевидным смыслом Священного Писания.

По вопросу об авторитете Священного Писания протестанты заявляют, что оно выше Церковного Предания и установлений Вселенских Соборов. Наивысшим Откровением Бога было Боговоплощение, принесшее нам учение Иисуса Христа, Церковь же призвана хранить это Откровение, а не умножать. Со свидетельствами Предания можно согласиться лишь тогда, когда они не противоречат Библии и относятся лишь к сугубо доктринальным вопросам. В православии же Предание имеет, по крайней мере, равный с Писанием авторитет. Что же из этого получается? То, что установления человеческие начинают выдаваться за установления Божьи. Избежать такого положения можно лишь признав, что Церковь не создает Писание, а руководствуется Им. Создано же оно пророками и апостолами, одаренными для этого особым авторитетом, не доступным остальным членам Церкви.

Православные теологи ошибочно считают неизменными не только доктрины, но и содержание богослужения. На этом пути им нельзя избежать ряда опасностей. Так известно, что многие традиции, легко объяснимые в древности естественной необходимостью, в церкви, ставящей традицию выше здравого смысла и Писания, стали, чуть ли не новыми догматами. Так в древних римских катакомбах, где собирались первые христиане, никак нельзя было появляться без свечей, которые служили средствами освещения, однако позднее, когда храмы стали иметь отличное естественное или же электрическое освещение, от свечей не отказались. И здесь не было бы ничего предосудительного, если бы в дальнейшем, свечи не приобрели неизменного статуса, каким обладают доктрины.

Также в традиционной церкви издавна используется крестное знамение, однако первоначальное его назначение состояло в том, чтобы отличать христиан от нехристиан в условиях жесткой конспирации, вызванной гонениями и шпионажем со стороны языческой императорской власти на заре христианства. Тогда это было лишь опознавательным знаком наподобие христианских значков, носимых сегодня на пиджаках. Это было бы неплохим обычаем и сегодня, если бы не наделение его магическими свойствами в подражание силе талисмана. Опасность механического совершения крестного знамения отмечал еще Тертуллиан, живший во втором веке. Когда же церковь приобрела государственный статус, то на стенах отстроенных храмов в катехизаторских целях стали изображать различные новозаветные картины, которые со временем приобрели догматические функции икон. То же можно сказать и о священном характере латинского или церковнославянского языка, используемого как при личном чтении Библии, так в богослужебных целях. Все это – примеры создания традиций, тогда как в библейском смысле слова термин «традиция» или «предания» говорит лишь о передаче уже созданного Христом и апостолами учения, и ничего большего. Православные христиане должны либо привести современную церковную традицию к древней форме, либо отказать ей в священном статусе.

Так или иначе, Церковь – небезупречный критерий даже для толкования Писания, не говоря уже о претензии на статус одного из Богооткровенных средств. Церковь часто неправильно понимала волю Божию, например, утвердив детокрещение, панихиды по умершим, почитание святых, икон,

мощей и т.д. По причине существования опасности подмены Божьей воли волей человеческой нельзя созидать христианскую жизнь на сомнительных основаниях. Только Библия является безупречным авторитетом по всем вопросам богословия, церковного служения и практической жизни христианина. Церковное же Предание исполняет роль истолкователя Писания, а не его творца. Церковь таким является носителем Божественной истины (1 Тим. 3:15), и только в этой своей роли является посредником в деле спасения людей.

Конечно, и Писанием можно злоупотребить, например, «невеждам и неутвержденным» (2 Пет. 3:16; 2 Тим. 3:8), но никогда нельзя делать это со всей последовательностью. Сатана использовал Писание, чтобы искусить Иисуса Христа, однако был побежден ни чем иным, как тем же Писанием: «Написано» (Мф. 4:6-7). Даже действие Духа Святого по разъяснению Писания ограничено самим его содержанием и не может противоречить остальным его частям (Ин. 14:26), поэтому «Слово Божие живо и действенно» (Евр. 4:12), а не мертво, как это утверждают сторонники теологии Карла Барта. Глупо считать причиной появления многих толкований веру в доктринальную достаточность Писания, поскольку без него Предание породило бы их несравнимо больше. Разумеется, при всей сложности толкования Священного Писания евангельский христианин продолжает находиться на почве признания объективного его смысла, опираясь, прежде всего, на само это Писание. Если же отвергнуть объективный смысл Писания, тогда найти Божественную истину будет невозможно и в Предании из-за факта его еще большей субъективности. Пример тому – ветхозаветные предания, обременившие народ Божий излишними требованиями, а порой и идущие в обход ясным требованиям Писания.

Если некоторые православные богословы вроде Уайтфорда имели смелость заявить о том, что в Библии нет доказательств протестантскому принципу «Только Писание», то, может быть, они смогут предоставить библейские доказательства тезису о равенстве авторитетов Писания и Предания? Между тем Библия нигде не говорит о том, чтобы Писанием люди «устраняли Слово Божье», как это сказано о Предании (Мк. 7:10; ср. Мф. 15:6; 23:30-32; Лк. 11:48; 1 Пет. 1:18; 1 Кор. 4:6; Кол. 2:8; Тит. 1:14), но, напротив, только Писанию приписывается статус спасительного средства (Ин. 5:39; Деян. 24:14; Иак. 1:21; 1 Пет. 1:23; 2:1; Рим. 14:24-25; Еф. 1:13; 2 Тим. 3:15; Евр. 2:3; 4:2, 12-13). Даже если и предположить, что Предание имеет равный авторитет с Писанием, то это должно означать ничто иное как то, что истиной может быть признано лишь то, что утверждают они оба.

Вот те основания, которые позволяют восточным христианам соглашаться со следующим утверждением протестантского Вестминстерского исповедания (глава 1, раздел 6): «К Священному Писанию ни в какое время ничто не может быть добавлено, независимо от того, будут ли это новые откровения Духа или предания человеческие (2 Тим. 3:15-17; Гал. 1:8-9; 2 Фес. 2:2)». Церковь не создавала Писание, а лишь была посредником в его создании. Следовательно, она может лишь толковать Откровение Божье и исполнять, а не продолжать и дополнять его новыми доктринами.

Это вероучительное значение Писания не в силах сгладить или исказить полностью даже его переводы на другие языки. Конечно, частичное искажение текста Библии при недоброкачественном переводе возможно, однако евангельские христиане верят в присутствие в истинной Церкви той степени благодати, которая позволяет сохранить ею подлинный смысл

Слова Божьего при его переводе. Разумеется, Бог не допустил и того, чтобы текст Священного Писания, постоянно уточняемый под влиянием обнаруженных в последнее время более авторитетных рукописей, был подвергнут существенным изменениям. Текст Священного Писания храним Им настолько могущественно, что поражает фактом своей сохранности и достоверности при передаче даже светских исследователей. Мелкие разночтения, вносимые в него переписчиками, не влияют на содержание основных христианских доктрин, так что всегда остается возможность истолковать менее ясное место Писания более ясными.

Главенствующее положение Писания в христианском богословии не означает того, что каждый верующий имеет право толковать Писание как угодно. Апостолы Христа вверили свое учение – то есть определенным образом толкованное Писание – в руки доверенных лиц, которые называются в протестантизме служителями (пресвитера и диакона). Именно эти люди, носящие апостольскую преемственность через рукоположение, имеют право толковать Библию в свете устной традиции, восходящей к апостольской. Таким образом, для правильного понимания Писания Бог наделил Церковь определенными дарами, носителей которых необходимо в ней определить и избрать на церковное служение (Деян. 20:28; 1 Кор. 12:28-30; Еф. 5:11). Только эти христиане, избираемые самой поместной церковью, могут толковать Писание правильно, опираясь на апостольское Предание (Иуд. 3, Гал. 1:9). О том, что учителями и толкователями должны быть именно люди, имеющие к тому особое Божье призвание, говорят следующие слова: «Все ли истолкователи?» (1 Кор. 12:30). Толкователь особых откровений или Писания – это дар, равный по своему духовному значению всем остальным, но в деле понимания Библии он исключителен.

Утвердив канон Писания, Церковь тем самым признала нормативный характер Библии для всей своей последующей деятельности. Даже сами православные вынуждены признать, что Писание является самой достоверной частью Предания, так что вся остальная деятельность Церкви должна сверяться по этому мерилу. В действительности же они смешивают друг с другом различные понятия. Предание передает естественным путем истины Писания, возникшие посредством сверхъестественного Откровения. Библия – это не просто информация из первых рук, которую потом могут дополнить другие свидетели. Подлинными свидетелями слов и действий Иисуса Христа были только Двенадцать Его учеников. Никто кроме них не имел такого уровня авторитетности в Первоапостольской Церкви.

Писание является эксклюзивным источником Богооткровенной истины, который регулирует всю личную и церковную жизнь христиан. Протестанты бы сказали, что Предание есть церковная надстройка над Писанием. Предание лишь применяет истины Писания, подвергая их традиционному истолкованию. Священный текст является не частью толкования, а его основой, поскольку толкование менее ясного текста Писания не может противоречить более ясным его текстам. Библия налагает ограничения на собственное толкование, однако православным христианам так и хочется дополнить ее содержание при помощи «доказательств» ее несовершенства, чтобы освятить выгодное для себя толкование. В итоге введенное Церковью независимо от текста Библии толкование или традиция становится фактически неподконтрольной ничему кроме самих творцов этого введения.

При помощи внешней ереси (гностицизма) Бог подтолкнул Церковь к принятию мер по предотвращению собственных искажений. Установление канона отделило Священные книги от

просто душеполезных, что вовсе не требовалось для борьбы с еретиками. Поставив печать на составе книг Нового Завета, Церковь тем самым заявила о его нормативном значении для всей своей дальнейшей деятельности. Этим она положила конец процессу умножения преданий, претендовавших на роль еретических. Если бы этого не произошло, Предание продолжало бы заваливать человеческим мусором Божественный жемчуг до такой степени, что о нем вообще бы забыли. Первоначально этот так сказать мусор еще не покрывал жемчуг совсем, но когда это стало происходить, Бог позаботился отделить жемчуг от мусора путем фиксации авторитетного списка Священных книг. Это было важнейшее со времен апостолов достижение Церкви Христовой на земле.

С тех пор Слово Божье стало мерилom Церковного Предания, а не его частью. Прочтение Писания в свете вероисповедных утверждений какой-либо конфессиональной принадлежности или толковательной традиции не способно подавить очевидный его смысл, все равно не могущий ускользнуть от внимания пытливого читателя (Ин. 5:39; Деян. 17:11; 2 Тим. 3:15-16). Любые толкования все равно приходится взвешивать самому читателю. Конечно, они могут увести его правильное понимание Библии в сторону, однако не надолго. Некоторое число трудных для понимания текстов находит свое объяснение при сравнении с другими более понятными местами Священного Писания. Следовательно, церковный опыт следует проверять по Писанию, а не наоборот, как справедливо заметил Павел Рогозин: «Церковь является "столпом и утверждением" истины постольку, поскольку она на этой истине утверждает и эту истину как столп "утверждает" в мире. Посему не тот еретик, кто порывает с Церковью и противоречит ее суждениям, а тот, кто уходит от истины Священного Писания и противоречит Слову Божию» (с. 61). Иными словами, Церковь является истинной настолько, насколько ее доктрины соответствуют содержанию Священного Писания.

Все это свидетельствует о том, что процесс, способы и традиции толкования Писания все равно необходимо отличать от содержания Слова Божьего как кастрюли и ложки от пищи. Лучший из толкователей Библии никогда не сможет заменить ее саму. Осознавая способность Библии влиять на сердца и умы людей непосредственным образом, Рубский с досадой замечает: «Самостоятельно Писание возводит лишь на первую ступеньку богопознания (знакомит с Богом), а затем в 90% случаев, кто подхватит "вылупившегося" в свою общину, тем он и становится». Таким путем православие пытается удержать в своих руках власть или право самостоятельно управлять делом спасения людей. На самом же деле рождение (возрождение) произошло, а дело наставников привести вступившего в Церковь к духовной зрелости и плодоношению в служении.

Конечно, на заре христианства учение апостолов распространялось и без написанного Писания, однако оно проповедовалось ими самими, так что апостолы или лица из их ближайшего окружения и были теми, через кого Бог Свое Откровение изложил в писаной форме. Таким образом, данное положение имело место лишь при жизни апостолов, после же их смерти надобность в Писании стала абсолютной. В устах и писаниях апостолов Слово Божье было одним и тем же, так что бессмысленно искать время, когда Писания не существовало, чтобы унизить его авторитет. Уникальность этого труда апостолов в истории Церкви неповторима, о чем могут свидетельствовать и слова Феофана Затворника: «Апостольская Церковь создана по благоволению Отца Господом Спасителем благодатию Святого Духа чрез апостолов. Людям такой

уж не создать».

О том, что ценность свидетельств отцов Церкви совершенно зависит от их близости к Писанию, мы поговорим в следующем разделе, а также ответим на вопрос, насколько современное православие близко апостольскому учению и в праве ли претендовать на историческую сохранность своего вероисповедания. Как это будет показано ниже, непрерывность апостольского учения не была сохранена в исторической Церкви, но не исчезла совсем, а перемешалась с ложными представлениями.

1.2. Значение Церковного Предания.

Под Священным Преданием православный богослов Олег Давыденков понимает «то, когда истинно верующие и чтущие Бога словом и примером передают один другому, и предки потомкам, учение веры, закон Божий и священные обряды» (Олег Давыденков. Катихизис. М., 2000. – с. 21). И это столь аморфное понятие ставится православием в один ряд со Священным Писанием, когда речь заходит о способах Божьего Откровения? Разумеется, евангельские протестанты требуют уточнения понятия «Церковное Предание», поскольку в православии ему уделяется весьма большое значение.

Конечно, Церковь важна, но она не важнее Писания, поскольку призвана проповедовать его, а не саму себя. Но именно это отрицает уважаемый диакон Кураев: «Церковь могла бы существовать, если бы никогда не были написаны павловы послания, но ее не было бы при отсутствии устной и живой апостольской проповеди». Но разве проповедь преемников апостолов не опиралась на существовавшие в разных церквях списки посланий Павла, которые он рекомендовал распространять в других церквях? Конечно, опиралась. В начальное же время, когда самих посланий апостолов еще не было, она состояла из свидетельства самих апостолов, чей авторитет подтверждать не приходилось. Когда же они умерли, большинство их посланий уже ходило в копиях по различным церквям. Были собраны даже такие частные письма как Послание к Филимону. Почему? Потому что очень рано его сохранили.

Имея убежденность в Богодухновенности посланий апостолов, Церковь и хранила их больше, чем остальные книги. Конечно, в этом процессе Предание смогло предотвратить попадание в перечень священных книг подделок, но эту роль Ранней Церкви восточные протестанты и не отрицают. Они отрицают лишь то, что добавлять что-либо к хранимым традицией книгам не имели права не только гностики, но и сама Церковь. Кураев выдал такую фразу: «Там, где нет доверия к Церкви - неуместно и доверие к составленной ею книге», выворачивая наизнанку истинный смысл Церковного Предания. Поэтому нам остается привести его фразу в более правильный вид: «Там, где нет доверия к Писанию – неуместно и доверие к основанному на нем Преданию».

Действительно, Церковь «могла» бы существовать без посланий Павла, но что бы в таком случае она представляла собой? Во что бы тогда превратилось Церковное Предание, когда оно не смогло хорошо сохраниться, даже опираясь на авторитет Писания. Да, незрелые христиане

могли сомневаться в авторитетности книг апостола Павла, что и имело место в Коринфской церкви, однако его апостольский статус поддерживали другие апостолы. А кто мог сомневаться в апостольстве Двенадцати? Разумеется, никто. Евангелия Луки и Марка были записаны со слов апостолов соответственно Павла и Петра. В их авторитетности также никто не сомневался. Это только Кураеву авторитет книг Нового Завета казался сомнительным без соборного подтверждения Церковью. И как только она выжила без соборов целых триста лет (!).

Правда, эрудиция Кураева не позволила ему отрицать главенствующее положение Писания перед Преданием: «Писание есть аутентичная часть подлинно апостольского Предания». Если же Писание – самая авторитетнейшая часть церковной традиции, тогда и относиться к ней нужно соответственно, а не игнорировать факт противоречия ей менее авторитетных частей Предания. Однако православные теологи умышленно не хотят фильтровать в Предание того, что вступает в противоречие с Писанием, потому что тогда им придется расстаться со многим. Таким образом, мы видим, что претензия Церкви добавить к Божественному Откровению что-либо, пусть даже в менее «аутентичном» виде, есть посягательство на апостольскую власть, которая принадлежала лишь Богодухновенным избранникам Церкви, а не ее соборному голосу.

Православных богословов можно уличить не только в преувеличении авторитета Предания. Сама концепция Предания весьма проблематична. Н.И. Барсов указывает на две проблемы, существующие в православном учении о Церковном Предании: «Два весьма важных вопроса являются нерешенными окончательно ни в символических книгах Православной Церкви, ни в науке богословской. Во-первых, вопрос о Вселенском соборе. Митрополит Московский Филарет (ум. 1867) думал, что собор Вселенский в настоящее время хотя и возможен, но не иначе как под условием предварительного воссоединения церквей Восточной и Западной... Другой важный вопрос, который является нерешенным ни в символическом учении Православной Церкви, ни в ее научном богословии, относится к тому, как понимать с православной точки зрения столь распространенное на Западе учение о развитии догматов. Митрополит Филарет Московский был против термина «развития догматов», и его авторитет сильно повлиял на наше богословие. «В некоторых наших студенческих сочинениях, – писал он к Иннокентию, ректору Киевской академии в 1836 году, – говорят, что догматы развились в течение нескольких веков, как будто их не преподали Иисус Христос, Апостолы и Священные Книги, или бросили тайно малое семячко. Соборы определяли догматы известные и определением ограждали от лжеучений вновь возникающих, а не догматы развивали вновь» (ХЧ, 1884)» (Православие // Христианство. Энциклопедический словарь в 3-х т. М., 1995. т. 2. – с. 380, 380-381).

Первой проблемой Церковного Предания является неподтвержденность статуса православной традиции вселенским авторитетом. Как видим, митрополит Московский Филарет (кстати, его «Пространный катехизис» относится к символическим книгам православия) даже считал необходимым созыва Вселенского собора объединение всех христиан (включая и католиков) в одну Церковь, устроенную, разумеется, на основаниях равноправия всех ее частей. Митрополит Московский был убежден в том, что после разделения Церкви на Восточную и Западную она утратила право определять общехристианские доктрины и вынуждена ограничиваться лишь каноническим правом. Данным положением объясняется то, почему нет надобности в созыве Всеправославного собора. Эта мысль кажется нам весьма уместной и указывающей на то, что тот уровень соборности, которым обладала неразделенная Церковь, предоставлял ее больше прав,

чем когда она оказалась разделенной. Тем не менее, остается нерешенным и вопрос о созыве Всеправославного собора, от которого зависит утверждение как символических книг православия, так и самого православного богословия. Таким образом, если мы хотим узнать, что же такое Церковное Предание, нам приходится признать правомочным его выражением лишь Предание неразделенной Церкви.

Вторая обозначенная Барсовым проблема православия тесно связана с первой: если первые семь Вселенских соборов определили богословское лицо православия, о каком развитии доктрин может идти речь. Митрополит Филарет Московский призывает православных христиан признать, по крайней мере, предел доктринальному развитию православного богословия. Он настаивает на фиксированном статусе общехристианских догматов. Барсов продолжает описывать эту проблему: «По мнению А.С. Хомякова, движение в области догматического учения, бывшее в 4 в. и выразившееся как в деятельности Вселенских соборов, так и в научно-богословских творениях отдельных отцов Церкви (Афанасия Александрийского, Василия Великого, Григория Богослова, Григория Нисского и др.), представляется не развитием догматов, а аналитическим развитием православной догматической терминологии, что вполне соответствует словам Василия Великого: «Диалектика – ограда для догматов». В этом смысле выражается и преосв. Филарет, архиеп. Черниговский, в своем «Догматическом богословии»: «Слово человеческое только постепенно дорастает до высоты Богооткровенных истин»... Догмат сам по себе есть непосредственное учение Иисуса Христа и апостолов и ближайшим образом составляет предмет непосредственной веры; соборный символ, а также вероизложения отцов Церкви, авторизованные соборами, суть уже формы развития догмата, облакаемого ими в логическую формулу» (там же, с. 381).

Разумеется, исключить полностью какое-либо развитие православных доктрин невозможно (ср. Мф. 13:31; Лк. 8:11), тем не менее, Филарет Московский ставит вопрос о фиксированном фундаменте догматов, которые не подлежат изменениям. Разумеется, этим он выступает против представления о живом или продолжающемся Предании на манер католического (поскольку католики приравнивают свои современные соборы древним, да и само Откровения Бога считают непрекращающимся). Таким образом, в среде православных теологов нет единомыслия по поводу статуса церковной традиции: передает ли она Первоапостольское учение в неизменном в его сути виде или же может и дополнять его новыми элементами. К этому вопросу нам придется еще вернуться, когда мы будем рассматривать евангельское отношение к церковной традиции, а в данном месте нам важно отметить лишь то, что евангельские христиане все еще ожидают от православных ответа на вопрос о том, что же собой представляет Церковное Предание – первоначальное учение Апостолов или последующее. Если признать за современной Церковью независимое право создавать доктрины, тогда ей автоматически нужно будет приписать и статус апостольского Богодухновения, что в принципе представляет собой католический вариант понимания Церковного Предания, где решения соборов по степени Богодухновенности приравнены к Писанию.

Правда, второй параграф «Послания Восточных патриархов» также гласит: «Мы веруем, что свидетельство Кафолической Церкви не меньше имеет силу, как и Божественное Писание. Поскольку Виновник того и другого есть Один и Тот же Святой Дух, то все равно от Писания ли научиться или от Вселенской Церкви... Вселенская Церковь... никак не может погрешить, ни обманывать, ни обманываться; но подобно Божественному Писанию, непогрешительна и имеет

всегдашнюю важность». Тем не менее, сам принцип устройства Восточной (Православной) Церкви таков, что непогрешимым или равным Писанию авторитетом может быть лишь соборное ее представительство, на данный момент недостижимое. В этом смысле, Церковь не может быть равной Писанию по своему духовному авторитету. Ее непогрешимость может быть выражена лишь в толкования Писания, а не в его дополнении, что принуждает сделать различие между Писанием и Преданием более кардинальным. Нежелание признать это приводит к неразберихе в понимании взаимоотношений между Писанием и Преданием в православной теологии: то Писание является самой достоверной частью Предания, то одной из равнозначных его частей. Хотя Церковь и названа Телом Христа, в ней Он воплотился не настолько сильно, как в Своем Слове, которое стало Писанным через особое служение избранных Им Апостолов.

Разумеется, данную дилемму в православном богословии можно разрешить лишь на пути признания нескольких уровней Богодухновенности в осуществлении исторических функций Церкви. Так, следует признать различия между властью апостолов, которые участвовали в создании книг Нового Завета, и властью их преемников, которые могли только составить из них канон. Примечательно, что Барсов также различает два вида Предания: «От Священного или Апостольского Предания Церковь отличает Предание Церковное, куда относятся сочинения лиц, не авторизованных ею, по истории церкви, а также древние и позднейшие агиографические записи местных усных сказаний» (Предание // Христианство. Энциклопедический словарь в 3-х т. М., 1995. Т. 2. с. 384).

Это очень важное замечание, на которое часто не обращают внимания современные православные богословы. Существует, как минимум, два уровня авторитетности Церковного Предания: более авторитетный, но ограниченный ранним периодом истории Церкви, и менее авторитетный, но неограниченный во времени. При этом, по крайней мере, часть православных теологов вынуждена признать, что ни один из них не вправе изменить само содержание Писания, которое призван лишь хранить и объяснять. Иными словами, Дух Святой действует в жизни Церкви Христа не всегда одинаковым образом, но максимум Его воздействия выпало исключительно на апостольский период.

Итак, Церковное Предание не может совладать со своими проблемами, претендуя на равный с Писанием авторитет. Кому-то из них нужно уступить это место, и евангельские протестанты уверены в том, что это нужно сделать Преданию. Следовательно, Предание имеет право толковать Писание, но не формировать его содержание. Авторитет его на ранг ниже авторитета Писания.

После того, как мы пришли к этому выводу, нам предстоит выяснить отношения между традиционным толкованием Библии и протестантским. Когда исключить из православия то, чего нельзя подтвердить библейски, станет ли оно в таком случае евангельским? Даже и в этом случае православных и протестантов будет разделять вопрос различного толкования Библии. Чье же толкование Писания должно быть признано верным? Можно ли согласиться с тем, что Предание наилучшим образом толкует Писание? Отвечая на эти вопросы, евангельские протестанты не отдают предпочтения ни современным, ни древним истолкованиям, а стремятся достигнуть между ними определенной гармонии. Иными словами, они берут во внимание любое церковное толкование Писания и извлекают из него пользу, но при этом учитывают и иные

факторы, влияющие на характер понимания содержания Священного Писания. Разумеется, признавая определенную пользу в святоотеческом толковании Библии, восточные протестанты готовы признать в нем лишь то, что не противоречит другим местам Писания.

Православные критически подходят к тому, чтобы изучать Писание при помощи историко-лингвистического метода, как раз потому, что последним не пользовались отцы Церкви (кроме разве что богословов антиохийской школы). Русскому православному мыслителю, Константину Леонтьеву, принадлежат слова: "Чтобы быть православным, необходимо Евангелие читать сквозь стекла святоотеческого учения; а иначе из самого Священного Писания можно извлечь и скопчество, и лютеранство, и молоканство и другие лжеучения, которых так много и которые все сами себя выводят прямо из Евангелия (или вообще из Библии)". Восточные христиане также осознают необходимость признания авторитета церковной толковательной традиции, но при условии учета историко-грамматических достижений текстологии и библиологии. Собственно и то, и другое, взятое само по себе, опасно, но вместе они могут компенсировать недостатки друг друга. Признают это и некоторые православные авторы: «Правильное применение историко-критического метода изучения Священного Писания, кропотливое и всестороннее изучение библейского текста без поспешных и малообоснованных выводов дают прекрасные результаты» (Богословские труды. 1961. Сб. 2. – с. 216).

Иными словами, евангельские протестанты, не признавая ценности Предания как одного из путей Божьего Откровения, признают его ценность как одного из способов толкования Писания. Безусловно, они относятся к Апостольскому Преданию как к культурному, лингвистическому и богословскому фону, на котором создается экзегеза (толкование) Писания. По этой причине они в определенной мере согласны с Алистером МакГратом, писавшем: "Реформаторы обращались к Отцам Церкви, как надежным толкователям Писания. Этот вопрос является особенно важным, однако, к сожалению, на него не было обращено заслуженного внимания" (МакГрат А. Богословская мысль Реформации. Одесса. 1994. – с. 180). Разумеется, первые реформаторы использовали Церковное Предание избирательно, иначе бы они не смогли заметить в нем явную порчу, подлежащую исправлению. Сам Лютер признавал лишь те церковные таинства, обычай соблюдать которые мог обнаружить в Писании. И уж совсем предвзятым выглядит мнение протоиерея Митрофана Зноско-Боровского о том, что «у Лютера и других ранних реформаторов... не было верного критерия для определения истины христианства первых веков. У них оставался один единственный критерий, один единственный источник толкования – собственный домисел» (Православие, римокатоличество, протестантизм и сектантство. – с. 59).

Это суждение, буквально заразившее православие, не учитывает объективный характер Священного Писания несмотря на то, что лишь незначительная его часть не поддается однозначному толкованию. Обвиняя протестантов в выборочном отношении к цитированию Писания, уважаемый протоиерей забывает о том, что даже выборочное цитирование Писания лучше, чем ссылка на любое число церковных преданий, на нем не основанных. Когда же православие вместо толкования Библии становится на путь ее дополнения – это уже опасно для чистоты его веры. Протоиерей Митрофан доходит до того, что заявляет: «Слово Божье не есть одно Писание, Слово Божье это – Библия и Предание» (там же, с. 61). Нетрудно догадаться, как при таком понимании их авторитетов Предание будет толковать Писание: оно будет вчитывать в текст все, что захочет! Предпринятая с этих позиций богословская экзегеза Библии неизбежно

будет направлена не на выяснение смысла библейского текста, а на поиск в этом тексте смысла, заранее установленного Церковью.

Утверждение о некоторой ценности, по крайней мере, Раннего, Церковного Предания объединяет восточных протестантов с Православной церковью. О необходимости учета коллективного толкования Библии всей Церкви Филарет Московский говорил следующее: «Кто признает, что в предметах, которые не в круге опытов настоящей земной жизни, не надежно полагаться на собственный философствующий разум, а надобно следовать Божественному Откровению и объяснениям оно, данным людьми, которые более нас молились, подвизались, очищали свою внутреннюю и внешнюю жизнь, в которых потому более прояснился образ Божий, и открылось чистое созерцание, которых дух и на земле ближе нашего граничил с раем: тот поверит своё мнение с учением Вселенской Церкви и в "научении странна и различна не приложится". Филарет Московский здесь защищает церковное толкование путем признания преобладания интуитивного начала, продолжающего действовать в Церкви Христа, над научным по вопросам доктринального характера. Да, наука может быть посильно авторитетной лишь в сфере культурно-исторической части содержания Писания. В вопросах же доктрин естественное богословие и законы логики занимают подчиненное Откровению положение. Тем не менее, по мнению евангельских протестантов, это интуитивное знание проявлялось в Церкви в разное время по-разному: в наибольшей мере ему были причастны апостолы Христа, затем несколько менее Ранняя Церковь и, наконец, в наименьшей степени Церковь последующих времен.

Таким образом евангельские протестанты считают авторитет Раннего Предания Церкви более значительным, чем тот, каким она обладает в наше время. Мало того, власть преемников апостолов также имеет фиксированный характер, поскольку с их помощью был утвержден канон книг Нового Завета. Следовательно, существует необходимость и эту деятельность Церкви считать закрытой. Власть фиксировать (кодифицировать) учение и власть его сохранять путем дальнейшей передачи зафиксированного – это два различных вида полномочий Церкви. Сказанное означает, что Богодухновенность Церкви имеет три уровня: высокий (создание Писания), промежуточный (создание канона Писания и систематизации библейских свидетельств) и низкий (сохранение того, что написали апостолы и истолковали их верные преемники). Каждый из них основан на предыдущем, имеющем сравнительно большую степень Богодухновенности.

Костяк христианского вероучения, таким образом, был сформирован Ранним Преданием, последующее развитие богословия призвано лишь уточнить, заполнить детали и применить к практической жизни то, что было достоянием первых поколений христиан. Последующее развитие христианских доктрин возможно только на этом заданном Ранним Преданием базисе. При этом данная фиксация христианского учения касалась не второстепенных, а основных вероучительных положений Церкви, большей частью описывающих трансцендентные свойства Бога и Его промысла по спасению людей. Такая систематизация христианских доктрин препятствовала их развитию в неправильном направлении согласно принципу определения понятия, как говорил Григорий Богослов, «понятие есть вид ограничения».

Возьмем, например, проблему развития Предания в сторону превращения в догму, опасности которой, правда, в основном усматриваются в католической церковной традиции. Так, Митрофан

Зноско-Боровский пишет об изменении католиками первоначального общецерковного понимания текста Мф. 16:13-19: «Характерным в развитии Ватиканом теории главенства Папы является введение в римский Требник (около 1600 года) слов, согласно которым Христос, якобы передал ап. Петру царства всего мира: «Ты еси пастырь овец, тебе Бог передал все царства мира». Евангелие не знает таких слов Христа Петру, эти слова были сказаны Христу искушителем: «Я дам тебе все царства мира». Ужасом веет от римской теории о главенстве и непогрешимости римского епископа. Если латинская теория о главенстве римского епископа не имеет оснований ни в Евангелии, ни в Книге Деяний Апостольских, то где же искать основания этой теории? Она коренится в самом Риме...» (Православие, римокатоличество, протестантизм и сектантство, Свято-Сергиева лавра. 1991. – с. 44-45). С тем же успехом можно поискать заблуждения и в «самом» Константинополе или Москве.

Впрочем, претензию церковных иерархов на светскую власть впервые высказал Августин, хотя и в косвенном виде: «Никоим образом нельзя подумать, чтобы Бог судил оставить вне законов и Провидения Своего царства человеческие и их положения, господственные и подчиненные» (Творения Блаженного Августина, еп. Иппонийского. Киев. 1906. Ч. 3. – с. 260). Поскольку же Бог, по убеждению Августина, действует в этом мире посредством Своей Церкви, да еще и не отразимо, она только одна должна была и распоряжаться этими царствами. Правда, сам Августин в своей концепции абсолютного предопределения говорил больше, не о подчинении государства Церкви, а о достижении гармонии между светской и духовной властями. Он считал, что воле Бога с железной необходимостью подчинено и земное, и духовное в этом мире, а, следовательно, конфликт между ними невозможен. Реальность, правда, отказалась подчиняться смелой богословской концепции этого отца Церкви: государство упорно не хотело подчиняться ни Церкви, ни августинскому предсказанию их гармоничного сочетания.

Осознавая опасность превращения Предания в новые догматы, невозможно согласиться с утверждениями Андрея Кураева о том, что «Предание говорит о Вечном, а не о прошлом» или: «Христос не завещал нам некое «Учение», которое, более или менее публично рассказывая, можно разносить по миру и по векам». Предание говорит именно о прошлом, которое нужно беречь, не подвергая изменениям. Ему, как и Писанию, не должны противоречить новые дополнения. Иными словами Предание не может быть живым. Это всегда традиция, от которой отступать нельзя. Построение Церкви Божьей в доктринальном плане не может выходить за рамки Писания, а также уточняющих его смысл основных доктрин, установленных в период Раннего Предания. Остается только выяснить вопрос исторической границы такой фиксации Раннего Предания.

Примечательно, в какие временные рамки помещал Апостольское Предание Барсов: «Признаки, по которым узнается истинное Священное или Апостольское Предание, суть: 1) внутреннее или отрицательное – отсутствие внутреннего противоречия, а также противоречия другим несомненным Преданиям, и согласие или сообразность со Св. Писанием; 2) внешнее или положительное. Истинно Апостольским Преданием признается лишь то, которое по источникам восходит к Апостолам и которое существовало в церквях, основанных Апостолами, а также то, которое считали за Апостольское Предание отцы Церкви 3, 4 и 5 в., все или многие, в особенности то, чего держится вся Вселенская Церковь» (Предание // Христианство. Энциклопедический словарь в 3-х т. М., 1995. Т. 2. с. 384).

Итак, в качестве временного предела, определяющего завершение формирования Апостольского Предания, Барсов указывает пятый век. Следовательно, в четыре первые века христианства было создано Апостольское Предание, отличающееся от Церковного Предания, созданного деятельностью последующей Церкви. В принципе, это определение времени формирования Апостольского Предания или патристики совместимо с протестантским представлением о благополучном состоянии Ранней Церкви, когда в ней еще не получили статус авторитетных различные заблуждения.

По большому счету в евангельском смысле Преданием можно называть лишь то богословское наследие, на которое опиралась Церковь IV-го века, в последующее же время к этому истинному Преданию было добавлено столько ложных примесей, что под их грузом оно оказалось заваленным и почти забытым. Отпадение Ранней Церкви от апостольского учения в первые три века было постепенным и частичным, но с конца четвертого приняло лавинообразный и преобладающий характер. Полная Богодухновенность видимой Церкви была поколеблена и превратилась в частичную на почве отступления от апостольского учения. С этого времени истинная Богодухновенность сосредоточилась лишь в невидимой (то есть единой в доктринах, а не в организации) Церкви, ставшей частью Церкви видимой или организованной. Конечно, истина Писания в различных своих аспектах от этого полностью не исчезла, но постепенно покрывалась толстым слоем «человеческих преданий» подобно ветхозаветному иудаизму. Не прекратила свое существование и Истинная Церковь, которой Христос предрек несокрушимость, однако ее связь с официальным верованием государственного христианства была весьма слабой. Внешней преемственностью хиротонии уже могли обладать не все, а лишь часть священнослужителей в качестве истинных носителей Божьей благодати. Божья истина перешла в оборону, оказавшись подвергнутой сомнению со стороны человеческих авторитетов и под влиянием злоупотребления духовной властью.

Ко времени же появления протестантизма злоупотребления в Церкви стали угрожать полным исчезновением Божественной истины, так что реформирование церковных устоев стало крайне необходимо. К этому времени истина была зачислена в разряд ереси, а ее выразители истреблялись как еретики (Джон Уиклиф, Джироламо Савонарола, Иероним Пражский, Ян Гус). Ложные учения в Церкви достигли такого авторитета, что стали преобладать над евангельской истиной, так что истинную апостольскую преемственность тогда можно было найти с большим трудом. Официальная Церковь называлась Апостольской лишь формально, а нетерпимость к попыткам ее реформирования привело к отделению от нее протестантских верующих. Бог, некогда допустив разделение христианства на католиков и православных, теперь допустил появление и протестантов, призывая через них Свою Вселенскую церковь к покаянию.

Когда Божий народ уходил от истины, Бог прибегал к его дроблению и изолированию истинных Своих последователей от ложных. В Ветхом Завете такое разделение постигло народ Божий при разделенном царстве, а затем после Вавилонского пленения, а в новозаветную пору через организационный отход восточных церквей от западного папства, а затем через доктринальный раскол, начавшийся с провозглашения Лютером тезиса о спасении исключительно по вере. При этом и сами протестанты продвинулись по пути реформ недостаточно далеко. По этой причине Радикальная Реформация выступила с требованием продвинуться еще дальше достигнутого государственной или Магистратной Реформацией.

Решение отделиться от погрязшей в пороках и отступлении Церкви может быть оправдано таким местом Писания, как 2 Кор. 6:17. Но имеет ли право христианин жертвовать внешним единством Церкви во имя защиты истины? Да, имеет, но на определенном условии – когда его выведут из нее принудительным образом (Лк. 11:49; 3 Ин. 10; ср. Ин. 16:2). Иными словами, когда инициатором раскола будет не он, а отступившее большинство верующих. Христос учил Своих учеников отрясать прах с ног их только там, где их не примут (Мф. 10:14; Мк. 6:11; Лк. 10:10-11; ср. Деян. 13:50-51; 22:18). Что оставалось делать верующим общины, возглавляемой Диотрефом, когда он не только поносил апостолов злыми словами и не давал им слова, но и «изгонял» всех их сторонников из церкви? Но даже «отрясать прах с ног» нужно не всегда, поскольку Иисус, оказавшись вне Лаодикийской церкви, все еще продолжал стучать, чтобы хоть кто-нибудь услышал Его голос (Откр. 3:20). Подобным же образом, несколько человек в Сардисе были способными сохранить эту церковь от окончательного отступления (Откр. 3:4). Истинные служители Христа не выходили из состава этих церквей, поскольку их там хоть как-то терпели. При полном же изгнании их выход из Церкви становится вынужденным, а значит оправданным. Их нельзя считать раскольниками, поскольку незаслуженная «анафема» не имеет силы в Божьих глазах (Притч. 26:2).

Таким образом, отделение истинных верующих от формальных не только допустимо в Божьих глазах, но и необходимо. Такими разделениями Бог выбивает почву из-под ног тех, кто не критично подходит к выбору своих духовных авторитетов. Искренно же ищущих истину это обстоятельство не смутит, поскольку Бог Сам идет им навстречу. Задача определения фальши от истины всегда требует применения определенных усилий, так что лишь прилагающие старание к этому могут получить познание Божьей истины. Бесспорно, Истинную Церковь Христову никогда не поколеблют «врата ада», но данное обетование не может относиться к изменникам Божьих целей в этом мире. Об этом же говорит и Вячеслав Рубский: «Православная экклезиология объясняет святость Церкви святостью ее Главы - Христа, а степень принадлежности к Церкви - степени причастия к ее Главе. Если христианин, будучи в лоне Церкви, ведёт правильную духовную жизнь, то он, как плодоносная ветвь на Лозе (Ин. 15:1-2). Тот же, кто будучи крещён и даже ходит в храм, но не ведёт духовной брани (Еф. 6:12), тот подобен сухой ветви, не питающейся от Лозы истинной и потому не имеющей в себе жизни. Он хоть и видимо присутствует на Лозе, однако не является действительным членом Церкви, живой частичкой Тела Христова».

Вячеслав Рубский делает протестантам вызов: «Мы имеем множество свидетельств первых трёх веков, подтверждающих православное вероисповедание. Действительность и авторитетность этих свидетельств ставят протестантизм перед дилеммой: или признать раннехристианскую Церковь порочной, или Православную – раннехристианской». Евангельские протестанты могут перефразировать это обвинение следующим образом: «Мы имеем множество свидетельств первых трех веков, подтверждающих евангельское вероисповедание. Действительность и авторитетность этих свидетельств ставят православие перед дилеммой: или признать раннехристианскую Церковь порочной, или Евангельскую – раннехристианской».

Евангельские христиане убеждены, что Ранняя Церковь исповедовала тезис о приоритете Писания над Преданием, например, в лице Ириния Лионского, полагавшего в качестве "признака Тела Христова... преемство епископов, которым те (апостолы) передали сущую повсюду Церковь.

И она во всей полноте дошла до нас с неподдельным соблюдением Писаний, не принимая ни прибавления, ни убавления: здесь чтение без искажения, правильное, тщательное, безопасное и чуждое богохульства истолкование Писаний" (Против ересей. Кн. 4, гл. 33, пар. 8). Защищаясь против гностиков, Ириней никак не мог поставить авторитет епископов выше Священного Писания. О подчиненном положении Предания перед Писанием говорит и следующие слова этого отца Церкви: «Что, если бы апостолы не оставили бы нам Писаний? Не должно ли было следовать порядку Предания, преданного тем, кому они вверили церкви?» (Против ересей. Кн. 3, гл. 4, пар. 1). В его представлениях, епископы лишь хранители Писания, но не творцы. Представлений о праве Церкви «прибавлять» или «убавлять» к Писанию что-либо у него еще нет. Это чисто протестантский тезис в древней патристике.

Таким образом основным орудием борьбы с гностиками Ириней видел именно Слово Божье, лишь опиравшееся на церковную традицию. Как это трудно согласуется с таким высказыванием Рубского: «Писание, в этом смысле есть... отражение Предания». Даже если бы гностики создали свой состав книг Нового Завета, на Богодухновенности канонических книг это бы никак не отразилось по причине факта противоречивости их содержания содержанию гностических книг. Если же христиане первых веков признавали протестантский принцип приоритета Писания над Преданием, тогда и их толкование Писания не могло идти в разрез с содержанием Писания. Это же означает, что и их взгляд на природу самого Церковного Предания был также протестантским. Следовательно, православное представление о Предании основано на обрывочных и сомнительных патристических свидетельствах, могущих быть классифицированными в качестве отклонений от подлинной Первоапостольской традиции. Таким образом современное православие ведет свое происхождение не от апостолов, а от подвергнувшегося кардинальным изменениям христианства константиновской поры.

Во свете этих доводов совершенно преувеличенным выглядит утверждение Рубского о том, что «те учения, которые протестанты называют ересями (молитва за умерших, почитание святых, истинность евхаристического Тела и Крови, детское крещение, почитание креста, крестное знамение и т.д.), обнаруживались в Церкви задолго до канонизации книг Нового Завета (IVв)». Автор здесь явно кривит душою, поскольку первоначально данные учения никогда не имели того значения, которое им было приписано в константиновскую эпоху. Например, молитва за умерших никогда не предполагала «перевод» человека «из ада в рай», почитание святых не выходило за рамки простого воспоминания их верности Богу, даже буквальностью понимания Тела и Крови Христа преследовалась исключительно цель защиты от ереси докетизма, а детокрещение и почитание креста носили весьма эпизодический характер, в лучшем случае локализуясь в пределах одной местности. Крестное знамение первоначально использовалось в целях конспирации, и лишь значительно позже с его помощью стали отгонять духов, освящать пищу и прочее.

К концу четвертого века в Церковь просто хлынул поток языческих представлений, которым из-за государственного покровительства мало кто сопротивлялся. Дон Ферберн цитирует Шмемана, чтобы подтвердить данное мнение, в частности по вопросу изменения отношения к мощам: «Шмеман утверждает, что хотя Церковь с почитанием относилась к мощам мучеников еще до IV в., не находится никаких доказательств, что верующие рассматривали эти мощи как обладающие собственной силой, или прикосновение к ним производило бы сверхъестественный результат.

Однако в IV в., после христианизации Римской империи, акценты сместились, и он заключает: «Останки святых, а позже и предметы, принадлежавшие им или касавшиеся тела святого, стали рассматриваться как сакральные объекты, сообщающие свою силу прикасавшимся к ним» (с. 205-206). Кстати, интересна методика определения могил мучеников – по наличию в надгробных надписях любой буквы «М». Историки упоминают случай, когда могилу римского мальчика по имени Юлий выдали за место погребения одиннадцати христианских мучеников, потому что на одном (!) погребальном склепе имелась надпись: «М. XI», означавшая на самом деле «Мальчик одиннадцати лет».

Далее автор снова ссылается на Шмемана, подчеркивающего очередное отступление от ранней церковной традиции: «Шмеман утверждает, что в IV в. (когда стали усматривать силу в самих мощах) почтение, оказываемое святым, стало приобретать иной характер: «Между ранней практикой и тем, во что она постепенно превратилась, начиная с IV в. и далее, существует значительная разница. Первоначально обращение к усопшим святым основывалось на вере в «общение со святыми» — молитвы адресовались ко всем усопшим святым, а не только к мученикам. В новой жизни Церкви общение святых во Христе (их молитвы друг за друга и узы любви) не разрушалось смертью, поскольку во Христе нет мертвых, но все живы. Однако значительное изменение произошло тогда, когда обращение к святым сузилось и стало адресоваться только к определенной категории усопших. Начиная с IV в. и далее, в Церкви стала появляться сначала чисто практическая и незаметная, а затем тщательно выработанная богословская идея о святых как об особых заступниках перед Богом, как о посредниках между человеком и Богом». Из этого отрывка вытекает, что, по крайней мере, для Шмемана критическим вопросом является не столько обращение в молитве к усопшим святым, сколько то, что определенной категории святых придается особый статус. Если бы ни одна из категорий святых не выделялась особым образом (как это и было, согласно Шмеману, в Ранней Церкви), тогда молитву к святым можно было бы рассматривать как средство выражения той истины, что во Христе все верующие живы, никто не мертв. Но придание мученикам (а позже и другим святым) более высокого статуса неизбежно привело к тому, что им оказывалось большее почитание, вероятным результатом которого, в свою очередь, стало то, что такие мученики расцениваются как посредники между Богом и человеком» (с. 208-209).

Иными словами, восточные протестанты ставят под сомнение факт православности христианства первых трех веков, приводя свидетельства его евангельской направленности. Поэтому спор между протестантами и православными должен сосредоточиться в области различий в понимании Церковного Предания, опираться на данные ранней патристики и касаться исключительно доктринальной части христианского учения, а не организационной или богослужебной. Одиночные ошибочные свидетельства некоторых ранних отцов Церкви при этом нельзя преувеличивать из-за их эпизодического характера. О них вспомнили лишь в более поздний период, поставив во главу обрядовой формы христианства. Основная же масса верующих, священников и епископов первых трех веков в истории Церкви сохраняла апостольское учение от неевангельских дополнений. Духовная порча постигла Церковь четвертого века в лице ее иерархии, заключившей преступный союз с мирским государством. В результате этого соединения Божьих и человеческих интересов в недопустимом симбиозе принцип соборности в Церкви и ее независимость от светской власти были нарушены. И как

следствие была утеряна зависящая от этих условий полнота Божественной благодати. При этом Церковь непосредственно послеконстантиновской поры еще не потеряла той Богодухновенности, которая позволила ее установить канон Нового Завета и выработать Никео-Царьградский символ веры. Это был ее последний подвиг, после совершения которого она стала постепенно духовно слабеть, пока для ее возрождения не потребовалась Реформация.

Можно было бы вообще отказаться от деления Предания на Раннее и Позднее, подразумевая под термином «Предание» лишь только первое, однако поскольку появление их обоих осуществилось при посредстве Церкви, не стоит этого делать. Предание, по мнению евангельских протестантов, есть продолжение не постепенного процесса Богооткровения, а непрекращающегося действия Духа Святого на земле, что необходимо отличать друг от друга. Что касается создания Писания, то Ранняя Церковь имела к нему определенную причастность, но на ее содержание в равной мере могут претендовать как традиционные церкви (католицизм и православие), так и протестантские. В этом смысле их истоки полностью идентичны, несмотря на присутствие в раннехристианской практике определенной толики заблуждений.

Апостольское Предание, в отличие от всего последующего, было зафиксировано в виде свободных и представительных соборных решений, утвердивших канон Писания и заложивших основы богословия, на котором потом должно было возводиться духовное строение Церкви (Еф. 2:20-22). Разумеется, соборность эта касалась исключительно доктринальной деятельности Церкви Христовой, поскольку в организационных и богослужебных вопросах ей была присуща свобода изначально.

Конечно, Андрей Кураев прав, утверждая в своей книге «Протестантам о православии. Наследие Христа», что протестанты охотно согласятся с утверждением Георгия Флоровского: «апостолы передали Церкви, а Церковь в лице апостольских преемников приняла не только учение, но и Дух Святой» (глава «Спор о материи и энергии»), но совершенно не прав, предполагая, что этой самой силы Духа Святого недостаточно для того, чтобы преобразить христианина в образ Христов и «присутствовать в людях, чтобы исцелять нас и насыщать Вечностью». Тем не менее Дух Святой даже в апостольский период действовал отнюдь не так, как в Ветхом Завете. Даже апостолы получали свои Богодухновенные знания, согласуя их с тем, что «видели и слышали» в Лице Богочеловека. Сам Дух Святой был призван лишь «напомнить» им Его слова. Это была уже другая степень Богодухновенности, чем та, которой обладали пророки, хотя по своему содержанию она была выше ветхозаветной.

1.3. Необходимость фиксации Апостольского Предания.

Евангельские протестанты настаивают на существовании определенной Богодухновенности Церкви и в послеапостольский период ее истории, тем не менее, факт закрытия или фиксации этой степени Богодухновенности нужно чем-то объяснить. Первой причиной, объясняющей необходимость фиксации Раннего Предания, следует считать потерю Церковью первоначального духовного единства. Конечно, Церковь Божья продолжает руководствоваться Духом Святым и сегодня, однако нельзя сказать того, что Божье водительство осталось тем же, что в период ее

духовного единства и верности Писанию. Из-за своей нетерпимости к мелким разномыслиям, уступкам мирским интересам и провоцирования разделений не на евангельских принципах, Церковь лишилась той меры благодати, которая предлагалась ей лишь на условии сохранения соборного статуса (Деян. 15:6).

Вмешательство светских властей в процесс принятия церковных решений в обмен на покровительство предопределило попадание в Церковь массы невозрожденных людей, искавших в ней исключительно мирские выгоды, сулимые государством. Нетерпимость же к малейшему разномыслию, куда следует отнести вопросы церковной организации и богослужения, привела к тому, что из состава Церкви была искусственным образом выведена часть Тела Христова (прежде всего, донатисты и несториане), а вместе с нею и часть Божественной истины. В конечном итоге, в Церкви утвердилось учение о возрождении через крещение, детокрещение, главенство епископа над другими пресвитерами, разделение Церкви на мир и клир и ряд других заблуждений, не имевших законного статуса и широкого распространения среди первых христиан.

В основу осуждения донатизма Августином было положено прямое заблуждение (см. напр. 1 Кор. 9:27; Флп. 2:19-21; 2 Тим. 2:15), состоявшее в том, что вопрос наделения Божьей благодатью делался совершенно независимым от духовного состояния священнослужителя. Не понравилось Августину и требование донатистов предотвратить процесс сращивания Церкви с государством. С легкой руки Августина, обращавшего внимание больше на права служителей (напр. Мф. 18:18; Лк. 10:16; Евр. 13:17), чем на их обязанности, формальный статус священника перестал зависеть от вопроса его личной святости. Отсюда сознание верующих подверглось искушению: если таинство действует без должного духовного состояния священника, тогда оно будет действовать и без должного состояния рядового верующего. Это еще далее удаляло Церковь от Первоапостольского учения, всегда настаивавшего на том, что само таинство без надлежащего отношения совершающего его к Богу и другим людям не может содержать в себе Божественной благодати (см. напр. 1 Цар. 15:22; Мф. 5:23-24; Лк. 3:8; Деян. 26:20; 1 Кор. 11:26). Таким образом, Церковь начала содержать в себе и передавать далее лишь часть апостольского учения, смешав его с недопустимыми Библией новшествами. Итак, евангельские христиане склонны считать, что Откровение Бога выражено в написании Священного Писания апостолами и истолковано Ранним Преданием, а делом последующей Церкви является сохранение этого Богодухновенного наследия.

Примечательно, что трехступенную схему Богодухновенности Церкви признает и современная Лютеранская церковь: «Лютеранская классификация догматически авторитетных текстов содержит три уровня авторитетности. К первому уровню относится Божественное Откровение (Слово Божье), которое является нормативным для всего вероучения источником догматического учения церкви и критерием его истинности, ко второму – Символические книги, к третьему – все прочие догматические тексты, учение которых согласуется с первыми двумя нормами» (Прилуцкий А. Символические книги в Лютеранской и Православной церквях // Богословие и богословское образование в современном обществе. Материалы конференций Богословского общества Евразии. Одесса. 2002. – с. 217). Неудивительно, что, например, шведские лютеране претендуют даже на обладание апостольской преемственностью.

Интересно узнать, что побудило лютеран сделать такую классификацию собственного Богодухновенного богословского наследия? Лютеранин Александр Прилуцкий считает причиной этого «вызов» католических оппонентов, который сформулировал еще в период Контреформации Беллармино. Этот католический богослов в своем сочинении под названием «Суждение о так называемой Формуле Согласия» призвал протестантов определиться с авторитетами в вопросе толкования Писания: чем их трактовка Библии лучше от традиционной и почему. Беллармино хотел знать, если Католическая Церковь отступила от Бога, то по чем можно узнать, что от Него не отступила Церковь Лютеранская. Он пришел к выводу, что протестанты стоят перед выбором: признать Богодухновенность либо собственного способа толкования Писания, либо общецерковного (см. Pelican J. *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine*. – Chicago, 1984. Vol. 4. – P. 340-342). И действительно, если не опираться на авторитет Предания, тогда толкование Писания зависит лишь от Духа Святого, на обладание знанием от Которого претендуют оба участника спора. Налицо тупиковая завязка: никто никогда не сможет доказать своей правоты, поскольку Богооткровенная истина становится в сильную зависимость от субъективных человеческих рассуждений.

Протестантам в действительности оставалось либо признать свое толкование (а следовательно и Предание) таким же Богодухновенным как и Писание, либо согласиться принять авторитет традиционного Церковного Предания. Поскольку же заместить Церковное Предание своим собственным было бы вершиной протестантского самомнения, лютеранские богословы согласились признать градацию Богодухновенности в вопросе авторитетности источников своего учения. Нельзя же было отречься от авторитетности лютеранских Символических книг (Аугсбургского Исповедания и Формулы согласия). Прилуцкий в связи с этим отмечает: «Mylius († 1607) и Hutter (†1616), а также некоторые более поздние лютеранские богословы трактовали богодухновенный характер символических книг как указание на то, что они были составлены под особым руководством и с помощью действия Св. Духа. При этом они не уподобляли символические книги Св. Писанию и различали инспирацию Библии и инспирацию символических книг» (там же, прим. 194. с. 217). К этому решению лютеранских богословов примыкают и восточные протестанты.

Примечательно, что упомянутый выше Кураев, в своем нежелании признать канонический характер документов Предания, фактически отрекается от исключительности писанного Слова Божьего, когда заявляет: «Если дар Христов не может вместиться в книги Писания — то понятно, что тем более не может Он быть вмещен и в книги церковного предания. Предание — не может быть словами... По сути православие понимает Предание как образ Богообщения. Предание не есть ни пересказ апостольских слов (ибо в этом случае оно есть лишь повторение Писания), ни традиция их толкования» (Догмат и ересь в христианском предании// Вопросы философии, № 9, 1994). Между тем Кураев критикует позицию профессора Московской семинарии В.И. Талызина, признающего фиксацию Предания в своей работе «Церковное предание» (Богословские труды, М. 1968, №4), беспочвенно. Многие православные богословы боятся учения о фиксированном характере Предания как чумы, не желая признавать даже авторитетность Символических книг православия. Между тем они есть и должны быть, поскольку без них ни о каком объективном православном учении не может быть и речи.

При этом Прилуцкий отмечает, что «само понятие «символические книги» в православной

догматической традиции начинает использоваться сравнительно недавно, оно значительно моложе и Св. Писания, и Св. Предания и, как следствие этого, не может быть последовательно относимо к ним... Написанные в послесоборный период церковной истории все эти тексты, в которых церковь определяет, формулирует, уточняет свое учение, не были предметом Соборного (подразумевается Вселенский Собор) рассмотрения и поэтому лишены авторитетности в общецерковном смысле» (Прилуцкий А. Символические книги в Лютеранской и Православной церквях // Богословие и богословское образование в современном обществе. Материалы конференций Богословского общества Евразии. Одесса. 2002. – с. 218-219, 221). Мало того, как отмечает архим. Василий (Кривошеин) в своей интернет-публикации «Символические тексты в Православной церкви», авторитет этих книг не одинаков из-за сильного католического влияния. Лишь Пространный катехизис Филарета Московского более свободен от данного недостатка. Правда, нельзя не согласиться и с оговоркой М. Помазанского, признающего относительный авторитет символических книг как вероисповедных документов, одобренных Соборами поместных церквей. Таким образом мы видим разные уровни авторитетности (Богодухновенности) среди источников самого православного богословия.

Напомним, что стандартным изложением православного вероучения по отношению к протестантизму считаются положения Иерусалимского собора 1672 года. Согласно декрету 14, в нем утверждается, что «человек по своей природе способен делать добро», которое все же не может его спасти (более подр. см. Schaff Ph. The Creeds of Christendom (N.Y., 1919)). Также в нем говорится об обусловленности предопределения предвидением (предузнанием) Бога будущего поведения человека (декрет 3) и об оправдании по вере и делам (декрет 13). Как видим, православное святоотеческое богословие было систематизировано даже позже основных протестантских Вероисповеданий, да еще и в прямой зависимости от их появления. И, между тем, оно продолжает обосновываться причастностью к ранней церковной традиции. Когда же нечто подобное начинают говорить протестанты, их право на Богодухновенность почему-то отрицается.

Таким образом, власть Раннего Предания была обеспечена сравнительно большим уровнем Богодухновенности в период, когда состав Библии еще не был точно утвержден и не были признаны т.н. трансцендентные доктрины Церкви, отличающиеся от всех остальных своей нерациональной направленностью (учение об авторитетности Писания, о Троице, о Богочеловечестве Христа и Промысле Божьем относительно пути спасения). Сама цель завершения начатого апостолами требовала вовлечения большей степени благодати Божьей. С определением состава книг Писания и утверждением толкования трансцендентной части его содержания надобность во власти Церкви создавать такие доктрины отпала. Эта так сказать богословская платформа никогда не может быть пересмотрена даже самой Церковью. Здесь можно согласиться и с Кураевым, сказавшим: «Церковь определяет скорее не учение, разработанное во всех своих пунктах, но лишь основную онтологическую ориентацию». В дальнейшем Церковь должна лишь удовлетворяться целью сбережения этого апостольского наследия, дополняя его в будущем лишь не противоречащими ему положениями.

Что касается вопроса не создания богословского базиса, формулирующего важнейшие доктрины Писания, а традиционного подхода к пониманию Библии, то в последующей истории Церкви толковательная функция Предания не сохранилась на уровне официального его учения, и была

вынуждена передаваться посредством исключительно верной Первоапостольскому учению духовной иерархии. Следовательно, для правильного толкования Писания необходимо учитывать: (1) само его содержание, (2) церковную традиционную интерпретацию Писания и (3) рациональные методы его толкования. Традиционное толкование будет служить богословским фоном для определения смысла конкретных текстов Писания, а рациональные методы – культурно-историческим и лингвистическим фонами. Данное утверждение означает, что в вопросе толкования Писания авторитет Ранней Церкви в принципе не оспаривается восточными протестантами. Они могут указывать лишь на факт некоторого смещения истинного толкования Библии с ошибочными, который не означает полного отсутствия согласия между мнением древних церковных толкователей и их собственными убеждениями.

Таким образом восточные протестанты видят в Церковном Предании следующие функции: (1) установление состава книг Библии, (2) формулировку трансцендентных доктрин и (3) толкование Писания. При этом они различают между собой Раннее Предание, сохранившее в чистоте апостольское учение, и Позднее, не сумевшее достигнуть этой цели. Первое имеет фиксированный, а второе продолжающийся характер. По причине уклонения большинства Церкви от исповедания первоначальной истины Церковное Предание было засорено и обречено повторить судьбу ветхозаветного Предания. «Христос отвергает «предания человеческие» (Мф. 15:3; Мк. 7:9, 13), несомненно имея в виду разделы Мишны, искажавшие Божий закон и даже противоречившие ему» (Дж. Ван Энген. Традиция. Предание / Ред. У. Элвелл. Теологический энциклопедический словарь. М. 2003. – с. 1218). Таким образом ряд положений современной формы Церковного Предания не имеет никакого отношения к Первоапостольскому учению и практике и не обязателен для исполнения верующими.

Церковное Предание формулирует христианское отношение к таким важным богословским истинам, как признание морального способа Божьего правления миром, сохранение падшим человечеством части «образа Божьего» в его естестве и зависящий от самого человека характер спасительных отношений между Богом и людьми. Эти ключевые доктрины являются базой для дальнейшего развития христианского богословия. Их состав определен темой спасения, в которой должен быть определен характер отношения Бога к человеку (доктрина о Троице как модель любовных отношений между Тремя Лицами Божества и такого же их отношения к людям), степень повреждения «образа Божьего» в грешнике в результате грехопадения (сохранение моральной способности осудить свой грех и воспринять Божий дар спасения, включая и несение ответственности за сохранение спасения), а также сам способ предоставления спасения отдельному человеку (доктрины о Боговоплощении, искуплении и условном характере применения спасения к каждому грешнику).

Данный взгляд на состав и значение Церковного Предания представляет собой компромиссный вариант между западнопротестантским отрицанием какой-либо его ценности и православно-католической его трактовкой. Давайте внимательнее в богословские основания этой точки зрения, чтобы узнать, насколько она близка к православному и далека от западнопротестантского подходов к этому вопросу. И начать нам нужно с выяснения того, что в православном учении о Предании является приемлемым для восточного протестанта.

Конечно, лишь католики на Тридентском соборе утвердили постулат о равенстве между собой

авторитетов Писания и Предания. У православных христиан нет единого и ясного изложения учения о значении Предания: диапазон мнений состоит от значения толкования Писания до значения главнейшего способа Богооткровения. О значении Предания православный богослов Питер Гиллквист в разделе под названием «Слово на букву П» своей книги «Возвращение домой» говорит следующее: «Священное Предание, воспринятое апостолами от Христа, включало как то, что они говорили, посещая церкви, так и то, что они писали и что мы знаем сегодня как новозаветные Послания. Согласно Библии, само Писание является богодухновенной и записанной частью Священного Предания. Святой Дух является Тем, Кто наставляет Церковь на истину; его называют Духом Истины. Двенадцать апостолов были избраны Иисусом Христом для того, чтобы стать основателями Его Церкви. Он обещал, что через них будет говорить Святой Дух. Часть из того, что Христос и Его апостолы делали и говорили, было изложено в Новом Завете, а часть — нет. Апостол Павел учит нас следовать и тому, что было проповедано устно, и тому, что было записано».

Священник Игорь Ефимов в своей интернет-публикации «Ложные свидетельства свидетелей Иеговы» (раздел «Три основания протестантизма») отмечает следующее: «Ведущие протестантские деноминации России утверждают, что Священное Писание содержит в себе полноту истины и нет какой-либо необходимости прибегать к Священному Преданию или учению святых угодников Божиих, которые были живыми выразителями этого Предания, в жизни и в своих трудах». Уважаемый автор употребил интересную фразу «живые выразители Предания». А как же быть с почившими выразителями Предания, которые после своей смерти оставили большое творческое наследие? Конечно, автор имеет в виду и их, но умышленно хочет представить Предание живым, несмотря на то, что оно все же определяется больше трудами умерших святых, чем живущих ныне. А если бы он сформулировал определение Предания как «живое выражение Писания», тогда с ним бы полностью согласились восточные протестанты. Поскольку же воспоминаний очевидцев написания книг Нового Завета до нас практически не дошло, под Преданием следует понимать труды живших несколько позднее христиан, которые старались сохранить живую традицию апостолов. В данном случае Ефимов следует заимствованной из католицизма (Мёлер, Ньюмен) концепции «живого Предания», которую поддерживают ныне некоторые западные православные богословы. Если у католиков одинаково непогрешимыми с Писанием стали энциклики Папы, то у православных — постановления (семи) Вселенских соборов.

Ефимов прав, когда критикует мнение некоторых протестантов о том, что для понимания Писания вовсе не нужно обращение к духовному опыту других верующих. Если возрождение и получение Духа Святого христианином совершается через «слышание» Божьего Слова, т.е. через исследование Писания (Ин. 5:39; Деян. 17:11; 2 Тим. 3:16), тогда как можно думать, что дальнейшее познание воли Бога возможно без вовлечения в индивидуальный процесс изучения Библии других христиан. Коль Писание нужно изучать мне лично, тогда почему я не могу обсуждать и сравнивать с другими результаты своего собственного исследования? В этом месте будет уместно процитировать мнение протестантского историка Владимира Солодовникова, рассуждающего на текстом Ин. 5:39: «Сам термин исследование несет в себе множественный смысл. Это и глубокое изучение, и следование - то есть практическая реализация идей, принципов, выявленных в процессе изучения. Кроме того в термине заложена мысль о том, что

надо следовать дальше, прокладывая след следующим поколениям, оставляя добрый след потомкам» (статья «Размышление о молитве и церковной традиции»).

Правда, тут же Солодовников предостерегает от чрезмерного доверия другим толкователям: «История Церкви Божией свидетельствует о том, что когда на уровне общественного сознания христиане отказывались исследовать Писание, доверяясь безусловному авторитету иерархов или богословов (например, в раннее средневековье), сразу же активизировались разнообразные лжеучения и ереси. Кстати, и современные религиоведы обращают внимание на то, что пик активности деструктивных культов, занимающихся "перевербовкой" христиан, происходит тогда, когда в христианской среде среднестатистические верующие недостаточно глубоко изучают Священное Писание». Следовательно, правильной позицией должно быть признание ценности и того, и другого, при отрицании их недостатков.

Разумеется, Библия содержит в себе нечто большее, чем просто слова, но от понимания смысла этих обычных слов все равно некуда деться. Следовательно, нужно вовлечение в процесс изучения Библии нашего разума, а не исключительно каких-то мистических или даже духовных (моральных) способностей. Последние могут открыть более глубокое значение или улучшить понимание обычного содержания (1 Пет. 1:21; 1 Кор. 2:14), но воспринять его в общем виде может всякий, берущийся за труд толкования Писания – даже неверующие люди, которые вообще не имеют никакой духовности (иначе Слово Божье не призывало бы грешников к покаянию). Слово Божье начинает говорить с каждым, кто берется за его чтение, но может сказать значительно больше тем, кто проявляет большее посвящение этой цели. Таким образом, не существует частного или общего мистического пути познания Писания, из которого нужно было бы исключить разум и понимание законов грамматики. Библию нужно изучать даже самому духовному, самому каноничному и самому богоизбранному христианину, поскольку Бог не предусмотрел того, чтобы познание Его воли осуществлялось только через молитву или видения.

Следовательно, перед Церковью стоит задача научиться толковать Писание сообща, хотя самые простые истины могут быть поняты на индивидуальном и даже неверующем уровне. Последнему утверждению, кажется, противоречит текст Деян. 8:31, однако нельзя забывать, что изучаемое евнухом место Писания было из числа «неудобовразумительных» (2 Пет. 3:15-16), тем более что он не был совершенно неверующим человеком. Так или иначе, но для достаточно полного понимания Библии нужен толкователь, причем, необходимый именно для верующих людей. Вот для этого в Церкви поставлены пастыри и учителя (Деян. 20:28; 1 Кор. 12:28-30; Еф. 5:11).

Разумеется, у протестантов также они имеются, но сейчас поговорим о том, как собираются толковать Писание православные. О роли Предания в толковании Писания Ефимов пишет следующее: «Людам, не просвященным Духом Святым (а вне Церкви благодати Божией нет), не следует толковать слово Божие (Ин. 3:1; 2 Пет. 3:15-16; 1 Кор. 1:20; Сир. 38:24-39; 39:1-10). Священное Писание может быть понято только в духе Священного Предания, ибо знаем, что предание предшествовало Писанию Ветхого Завета (Быт. 18:19; Исх. 10:1-2; Евр. 11:5). И после дарования иудеям письменного Закона они обращались к Священному Преданию (Втор. 32:7; Суд. 6:13; Пс. 77:3-7). Новозаветное Священное Предание также является более древним, нежели новозаветное Писание. Спаситель наставлял людей только устно, а святые Апостолы - больше

устно, чем письменно (Мф. 10:7; 28:19-20; Ин. 20:31; 21:25; Деян. 1:3; 20:31; 2 Ин. 12; 3 Ин. 13-14; 1 Кор. 4:17; 11:34). Писание не есть свод систематически разработанного вероучения. О многих истинах веры в нем не упомянуто, и тем не менее верующим необходимо их исполнять (Мф. 28:19-20; 1 Ин. 2:24; 1 Кор. 11:2; 1 Тим. 6:20; 2 Тим. 1:13; 1 Фес. 2:13; Флп. 4:9).

Священное Писание полезно душе всякого верующего, но для правильного и полного понимания его следует обращаться к помощи Священного Предания. Предание - это то, чему научил Спаситель и Дух Святой Апостолов и что в неповрежденном, первоизданном виде передавалось верным людям, способным наставить других (2 Тим. 2:1-2). Итак, Предание необходимо для научения в вере (1 Пет. 5:12; Еф. 3:3; Кол. 1:3-6), для удостоверения в подлинности самого Священного Писания (2 Фес. 2:2), для правильного толкования Священного Писания (2 Пет. 3:15-16). Сами святые Апостолы пользовались Преданием (Деян. 20:35; Иуд. 9:14-16; 2 Тим. 3:8). Апостол Павел хвалит держащихся Предания (1 Кор. 11:2) и завещает именем Господа Иисуса Христа удаляться от непризнающих Священное Предание».

Как же протестанты толкуют Писание без обращения к толкованию отцов Церкви? Они разработали законы герменевтики и используют историко-лингвистический метод изучения Библии. К патристическим трудам они прибегают лишь в качестве косвенного свидетельства тому, что и так ясно. Восточные протестанты используют обычный научный инструментарий при изучении Библии, однако не органичиваются им. Также они считают труды ранних отцов Церкви таким же полезным инструментом для толкования Библии, как и изучение культурного и исторического фона библейских событий. При этом ценность Предания для дела толкования весьма ограничена фактором времени. В этом смысле выражение, взятое из Большой Советской энциклопедии, по крайней мере, отчасти верно: «Возникнув из рассказов очевидцев, Предание при передаче удаляется от фактической первоосновы, подвергаясь вольной поэтической интерпретации» (БСЭ, т. 20, М, 1975, с. 501). Иными словами, если Сам Бог не будет его контролировать, оно обречено если не на вымирание, то непременно на искажение. Об отношении между собой Писания и Предания Солодовников пишет следующее: «И если Библия - как уникальный Божественный источник - не подлежит никакой критике, хотя не исключает вдумчивого, аналитического отношения к ней читателя, то к преданию следует отнестись критически, что вовсе не означает его "размазывания" по стене, поскольку в нем нередко содержится ценный, хотя и далеко не равнозначный, духовный опыт». Разумеется, сказанное относится лишь к толкованию Писания, но не к его дополнению.

Ограниченный характер Богодухновенности Предания не позволяет относиться к различным его частям одинаково. Иными словами, более раннее по времени своего появления Предание является более ценным для толкования Писания, чем более Позднее, как непременно утрачивающее свою устную связь с первоисточником. Разумеется, и Раннее Предание может и должно быть дополнено историко-лингвистическим анализом библейского текста. Однако оба эти методы изучения Писания – патристический (основанный на внешнем авторитете) и научный (основанный на экзегезе) – должны быть сбалансированы, избавляя друг друга от возможных ошибок. Следовательно, Раннее Предание должно отличаться от остальной части Церковного Предания как менее авторитетной в вопросе толкования Писания.

Часто евангельским христианам, как и протестантам вообще, от православных приходится

слышать нечто такое: Если Церковь отступила от Первоапостольского учения, тогда на какой почве возник протестантизм, если преемственность истинного Богопознания была утеряна? Прежде чем ответить на этот вопрос, хотелось бы услышать православный комментарий на следующий исторический факт: ни одно крещение младенцев не упоминается в трудах отцов Церкви, написанных до 370 года! (см. Карроль Дж. М. След крови. http://www.spasenie.kiev.ua/articles/Revived/2003/10/13/sled_krovi_332.html). Обязательным детокрещение стало лишь в 416 году и то лишь в Карфагенской епархии. И при всем этом православные христиане считают себя исторической Церковью? Если православие считает, что ересь папизма возникла в Церкви в 440 году, значит Церковь была духовно больна уже в этот период, задолго до разделения христианского мира на Запад и Восток. Ее стоило реформировать по-православному уже тогда!

Чтобы ответить на вышеставленный вопрос, нужно разобраться с тем, что именно отрицают протестанты и как понимают Предание и преемственность. Если они признают преемственность лишь в сфере учения, а не иерархии или обрядов, тогда, если бы в истории Церкви их всех предшественников и удалось уничтожить, апостольское учение все равно бы уцелело, и его действительно никогда «не одолеют врата смерти». Учения павликиан, богомилов, катаров, альбигойцев, вальденсов, лоллардов, гусситов и других оппозиционных официальной Церкви христианских течений возникли не на голом месте, представляя, таким образом, особую традицию, содержащую в себе определенные евангельские истины.

Неудивительно, что представители этих учений постоянно ссылались на необходимость возврата к практике первоначального христианства. Например, возникшее в седьмом веке в Малой Азии павликианство отвергало иконопочитание, крестное знамение и церковную иерархию, опираясь исключительно на Новый Завет. Это позволило известному историку А. Гарнаку назвать павликиан «протестантами допротестантской эпохи». Перешедший в христианство Константин из Армении создал это учение, впервые познакомившись с Евангелиями и Посланиями апостола Павла. Через двести лет в Болгарии возникли богомилы, отрицавшие иконы, почитание мощей и молитвы к умершим святым. Эти же черты объединяют их с катарами и альбигойцами. Эти движения часто обвиняют в манихействе, которое само возникло на стыке персидского зороастризма и христианства, однако в подобной ереси можно было бы обвинить и апостола Павла, писавшего: «Не живет во мне, то есть в плоти моей, доброе» (Рим. 7:18). Между тем, Павел учил, что порабощение плоти закону греха, возникло в результате грехопадения первых людей, а не было причиной сотворения Богом греховного тела и святого духа. Несмотря на наличие определенных заблуждений в этих движениях, их трудно сравнить с мессилианами, монтанистами и гностиками, осужденными Ранней Церковью. Правда, Церковь тех дней уже мало волновал вопрос точного определения вины еретиков, поэтому преследуя альбигойцев, католики следовали принципу: «Убивайте всех подряд, а там Бог разберется».

Конечно, критиковать Церковь можно было, и не выходя из нее, однако такое положение она сама не терпела, изгоняя из своей среды всякое разномыслие и препятствуя созданию вокруг него организованной оппозиции. Например, вальденсов невозможно уличить ни в манихействе, ни в докетизме. Еще ранее от Церкви откололся донатизм, также не имевший ничего общего с крайностями богомилов (павликиан) и их последователей. Даже монашество было зачастую движением протеста против огосударствления Церкви. Таким путем христиане того времени

выражали свою моральную обязанность обособиться от такой Церкви и оставались в ней лишь по той причине, что она их не преследовала. Впрочем, эта же тенденция имела место и в более близкий к нам период времени, на что могут указывать слова А. Шмемана: «Имперский или синодальный период в истории русской Церкви (восемнадцатое-девятнадцатое столетия) был отмечен глубоким возрождением монашества. Оно оказало влияние далеко за пределами монастырей и было источником возобновленного интереса к православной духовной традиции среди русской интеллигенции» («Русское богословие в период 1920-1972 годы». См: St. Vladimir's Theological Quarterly, Vol. 16, No. 4, 1972, pp. 172-194).

В любом случае, весьма наивным выглядит мнение православных богословов о том, что все еретики определялись Церковью верно. Эту веру способна опровергнуть лишь история христологического спора. Церковь зачастую даже не могла определить вину еретиков, поскольку не имела собственного мнения по поводу поднятой ими проблемы. По этому поводу митрополит Сурожский Антоний был вынужден признать, что «ни одно заблуждение не родилось просто из недоброй воли». Напротив, многие еретики пытались защитить единство Церкви, не решаясь на откровенный разрыв с нею. Даже Лютер не хотел раскалывать Западную Церковь, но был вынужден пойти на это, отрекаясь от папской буллы отлучения, грозившей ему повторением судьбы Яна Гуса.

Конечно, протестантам, не отрицающим возможность сохранения в отступившей большей частью в своем духовенстве Церкви истинных последователей Христа, вовсе нет надобности в поиске своих предшественников делать ставку на богомилов, альбигойцев и катаров. Об этом справедливо отметил баптистский пастор Михаил Чистотин в своей рецензии на книгу «Операция на сердце» перешедшего из баптизма в православие Вадима Актеньева: «Печально, что некоторые протестантские историки, говоря об истинной Церкви, приводят в пример несториан, катаров, альбигойцев, богомилов и т.д. Решимость отсоединиться от Церкви и пострадать за свои идеи, еще не факт существования в их жизни евангельского наследия. Баптистам не нужна сектантская преемственность, от которой предостерегает автор, а важно апостольское предание учения, как неотъемлемая часть вероучения евангельских христиан-баптистов». Подлинное христианское учение было выражено в разных своих частях в различных религиозных движениях Средневековья, включая и сами католицизм, и православие.

Например, у католиков против церковной иерархии и симбиоза Церкви с государством выступал еще Арнольд Брешианский (ум. 1155). Конечно, государственно-церковные власти не сразу начали преследовать этих оппозиционеров и не всех. С другой стороны, не все из отлученных от Церкви смогли образовать организованные движения, такие как донатизм, несторианство, вальденство или гуситство. Множество из них так и останутся для нас неизвестными. Современная РПЦ МП и сегодня продолжает отсекал от себя таких «еретиков. Например, в 2005 году профессор А. Осипов был исключен из богословской комиссии РПЦ за нетрадиционное понимание евхаристии, хотя его взгляды на этот вопрос находятся в согласии с учением такого православного отца Церкви, как Кирилл Александрийский.

Наконец, если традиция Церкви была безошибочной, тогда чем доказать заблуждения католической традиции, которая является не менее древней, чем православная? Если при этом речь заходит о кафоличности (вселенскости), то этот аргумент не срабатывает из-за того, что

церковное Предание всегда было разнородным и было бы разнородным еще больше, если бы ни целостность самого Писания. Получается, что и само Предание нужно чем-то править. А раз так, тогда оно ненадежный критерий определения истины. При таком положении вещей разве могут отцы Церкви иметь непреходящее значение для православного богословия?

Представление о живом Предании указывает на его изменяемость и тем противоречит смыслу этого слова. В современном православии имеется два соперничающих друг с другом богословских направления, причем трудно определить, какое из них западное, а какое восточное, какое консервативное, а какое либеральное. Как отметил в 1972 году о. Александр Шмеман в своем обращении к американской аудитории, существует различие между «неопатристическим богословием» о. Георгия Флоровского и Владимира Лосского, с одной стороны, и более ранней "Русской школой", представленной архимандритом Феодором (Бухаревым), о. Сергием Булгаковым и о. Павлом Флоренским, с другой. Термин «неопатристическое богословие» означает возвращение к патристическому наследию наподобие протестантской неоортодоксии. По этой причине неопатристическое богословие Ярослав Пеликан назвал "новым открытием традиции» (Jaroslav Pelikan, *The Vindication of Tradition* (New Haven and London: Yale University Press, 1984), p. 12). Тем не менее, это было не только «новое открытие традиции», но и новое прочтение этой традиции, не в силах противостоять мощному напору философской концепции «всеединства» В.С. Соловьева, привнесенной в православную догматику П. Флоренским и С. Булгаковым. Так, определенную уступку сторонникам С. Булгакова сделал тот же Г. Флоровский, развивая экуменическое видение православной экклезиологии.

«В рамках «философии всеединства» В.С. Соловьев стремится преодолеть традиционное понимание природы и общества как статичных, неизменных организмов. В его построениях окружающий мир находится в постоянном движении, во всеобщем взаимодействии, в переходе от одной формы к другой. Исходя из такого понимания действительности, В.С. Соловьев создает концепцию религиозного эволюционизма... При решении этой задачи у В.С. Соловьева появляются новые акценты в трактовке принципа «всеединства», то есть той высшей цели, к которой должно стремиться человечество. У славянофилов этот принцип рассматривается как «единство всех» на вечной, в сущности, неизменной основе православия. В этой метафизической концепции развитие понимается лишь как возвращение к идеалу, который находится не в будущем, а в прошлом... В.С. Соловьев хорошо понимал противоречивость подобных взглядов на развитие, называл славянофилов «археологическими либералами»» (Православие и современность. Киев. 1988. – с. 67). Разумеется, религиозная философия Соловьева сделала плохую услугу русскому православию, породив модернистскую тенденцию в его рядах. Правда, в последний период своего творчества В.С. Соловьев отошел от идеи религиозного эволюционизма, подав всем остальным серьезный пример, однако сегодня мало кто прислушивается к его более зрелой позиции. Концепция «всеединства», взятая на вооружение Булгаковым и Флоренским, широко использовалась в православии советского периода (напр. Журналы Московской Патриархии: 1967, № 2; 1971, № 12; 1985, № 7). При этом Флоренский дополнил ее элементом религиозного иррационализма, приблизив к христианскому мистицизму вплотную.

Если и говорить о проблемах «философии всеединства», подхваченной многими русскими религиозными философами (Л.М. Лопатин, Н.О. Лосский, С.Л. Франк), как теоретическом базисе

богословской концепции «Живого Предания», то суть их удачно сформулировал современный исследователь этой философии П.П. Гайдено: «Христианская теология признает только одну возможность постигнуть содержание трансцендентного Бога – через Откровение. Но откровение не тождественно непосредственной интуиции, как ее понимает Лосский, а тем более Соловьев: не человек здесь открывает Бога, а Бог мыслится в христианстве как Личность, а не отвлеченная идея, узнать сокровенные глубины Божественной Личности можно только при условии, что Бог захочет явить их человеку, сказать ему о Себе. Следовательно, путь к Богу идет не через мистическое созерцание, а через Откровение» (Идеалистическая диалектика в XX-м столетии. – М. 1987. – с. 84).

Появление в православном богословии термина «Живое Предание» было связано с «софиологией» С. Булгакова, подхваченной другими богословами и религиозными философами (Л. Зандер, В. Зеньковский, Б. Вышеславцев, Н. Бердяев). При этом сторонники этого богословского направления призывали к пересмотру содержания всего патристического наследия, возлагая надежду на представителей эмигрантской части русского православия. Между тем как раз на Западе их идеи встретили самое серьезное сопротивление, в частности в трудах Г. Флоровского, Вл. Лосского, С. Верховской и А. Шмемана. Эти не менее именитые профессора и богословы забили тревогу, узрев в представлении о живой церковной традиции ничто иное, как католическое учение о развивающемся богословии. И действительно, каким незыблемым авторитетом могло быть развивающееся богословие, готовое в любой момент к перемене прежних богословских утверждений?

Первоначально идеи изменяющегося Предания были выражены в сборнике «Живое Предание», изданном в Париже в 1937 году, и представляли собой защиту «софиологии» Сергия Булгакова. В нем было заявлено о том, что Предание не зависит от отцов Церкви, но отцы зависят от Предания. Более того, это Предание следует понимать как основу всего церковного наследия, то есть не только патристического богословия, но также и Св. Писания. Каким бы ни было сопротивление этой тенденции в православном богословии, от определенного влияния концепции «Живого Предания» не убереглись и сами ее противники. Так, Иоанн Мейендорф чисто по-булгаковски заявил: «Предание есть сакраментальная преемственность общения святых в истории; в известном смысле это сама Церковь» (цит. по: John Meyendorff, *Living Tradition: Orthodox Witness in the Contemporary World* (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1978), p. 16). Если Предание и есть сама Церковь, тогда оно не может быть застывшим и фиксированным. Богословские споры о значении Предания не только не утихли в настоящее время, но и обострились, так что стало трудно разобраться, кто к какой богословской школе относится.

Возникла какая-то неопределенность: с виду утверждалось то, что в современной Церкви Христовой не может быть того, чего бы существенным образом не было в любой момент ее истории, но на деле все было похоже на простую догматизацию самого принципа богословского развития. Что бы ни предприняла сама Церковь в будущем, все в ней не перестанет быть неизменным догматом! «Предание есть столько же факт, сколько и акт, столько же статика, сколько и динамика... Предание не только хранится, но и творится, ибо живет» (Живое Предание. Православие в современности. Париж, 1937. – с. 6, 7). Таким образом, по крайней мере часть православных теологов возвела авторитет Церковного Предания на небывалую высоту, не стесняясь ставить его выше Писания. И это «живое Предание» представляется сейчас

мерилом понимания Писания?

Даже современные православные богословы признают, что мнение епископов и даже Соборов не имеет авторитета без его подтверждения со стороны всей Церкви. Исторически же епископы всегда стремились не выражать мнение всех верующих, а доминировать над ним, формируя их представления по тем или иным вопросам. Истинных же носителей учения Иисуса Христа, мнения которых часто игнорировали иерархи Церкви, не сможет полностью уничтожить даже антихрист. Они были, есть и будут, а исчезнут эти свидетели Божьи вместе с исчезновением всего этого мира.

Данное замечание касательно существования различия между официальными заявлениями древних православных иерархов и фактическими убеждениями рядовых верующих дополняется и аргументом о том, что современное православие отступило от ряда первоначальных вероучительных положений. Так, понятие «Предание» современными богословами было приравнено к слову «Церковь», утратив значение оригинальности и неповторимости трудов ранних отцов церкви. По мнению отцов Церкви, стоявших у истоков образования Православной веры, авторитетным могло быть лишь Раннее Предание, связываемое ими, правда, с решениями первых семи соборов. Церковь последующих за периодом этого доктринального формирования веков уже не имела такого же авторитета, как Первоначальная. Как, например, можно считать безошибочной идущую по тупиковому пути развития христологическую полемику, приведшую к двум расколам в христианстве: несторианскому (433) и монофизитскому (451). Каждая из спорящих сторон была частично права, но первенство анафемствования переходило из рук в руки в зависимости от политической обстановки. Чего стоит только осуждение несторианства четырьмя Вселенскими соборами (431, 451, 553, 680-681), не говоря уже о том, что на самом деле были осуждены взгляды, ошибочно приписанные Несторию! Православные же богословы сделали авторитетным все Предание, связывая его с современной жизнью Церкви. Суть различия между этими взглядами на Предание состоит в том, что в доктринальном вопросе Раннее Предание, как и апостольское учение, имело себе не преемников-создателей, а только преемников-хранителей.

Еще одним отступлением Церкви от раннехристианской практики было осуждение несторианства вопреки соблюдению принципа соборности. Кирилл Александрийский умышленно созвал (Третий) Вселенский собор в Ефесе, не дождавшись делегации антиохийских епископов. Мало того, когда константинопольский патриарх Несторий, кстати, не оставляя православных убеждений, но не соглашаясь с Кириллом по вопросу Богородицы, отказался явиться на такой неканонический собор, без каких-либо разбирательств он был осужден. Когда же на «собор» прибыли антиохийские епископы, они за такую дерзость низложили Кирилла. Когда же прибыла римская делегация, снова был осужден Несторий. Если во времена первых двух Вселенских соборов светская и формально христианская власть уважала христиан за их терпимость к малозначительным вопросам, то теперь ее представителям пришлось пожимать плечами, видя как христианские епископы с легкостью нарушают заповедь о единстве в угоду мелочным различиям. Ведь еще тогда было известно, что взгляды Нестория отличались от учения Кирилла Александрийского очень незначительно, но подлинной причиной осуждения несторианства была политическая ситуация, терминологическая путаница александрийского епископа и народный ажиотаж вокруг термина Богородица. С открытием же апологии Нестория, труды которого были уничтожены, стало достоверно известно, что константинопольский патриарх был совершенно

ортодоксален, уличая Кирилла в том, что в последующее время стало причиной возникновения монофизитства. Фактически, на Третьем Вселенском соборе было осуждено то, что оказалось утвержденным на Пятом. И разве это нельзя было назвать кризисом христианства?

Удивляет в этой истории не просто факт разногласий, которые и должны быть в Церкви, а нежелание разрешать их вполне каноническим путем. Дело дошло до того, что обескураженный поведением иерархов представитель императора был вынужден силой сводить противников друг с другом для того, чтобы они наконец-то удосужились рассмотреть аргументацию друг друга. Таким образом, сама отступившая Христианская Церковь провоцировала светские власти вмешиваться в религиозные споры, обнажая свою несостоятельность решать возникшие вопросы самостоятельно и без нарушения элементарной правовой процедуры. Если первые два Вселенских собора еще соблюдали принцип соборности и отстаивали свою независимость от императорского влияния, то Третий показал крушение христианского единства, отразившегося на последующей судьбе Вселенских соборов. А это уже не могло сохранить за Церковью ту же степень благодати, которая сопровождала ее раньше. Столь умышленное игнорирование воли Божьей не могло оставить Церковь без отрицательных последствий. Полностью Божественной благодати она, конечно, не лишилась, но прежние полномочия ее значительно сократились.

Поскольку и по ряду других вопросов последующее православие отошло от собственных истоков, понятно, почему его современным адептам пришлось приписать Церкви право изменять (причем вплоть до отмены некоторых спорных утверждений) старое православное наследие, прикрываясь «живой» традицией. Так, современная Православная Церковь оторвалась от своих корней по вопросам: признания разнообразия богослужебных языков, поощрения создания переводов Священного Писания на другие языки, предоставления желающим народам автокефалий и предпочтение масоретского (еврейского) текста Писания латинскому или греческому его переводам. Восточные протестанты, нисколько не умаляя живую традицию, считают, однако, ее подчиненной, так сказать традиции «мертвой», а точнее уникальной и неповторимой традиции. Данная неповторимость Раннего Предания, время фиксации которой они относят к более раннему периоду, увековечена в православии признанием только семи первых Вселенских соборов в качестве авторитетных. В последующие века Церковь имела право только комментировать то, что изложили эти соборы.

Соглашаясь с исключительным статусом Раннего Предания, восточные протестанты считают, что раннюю церковную традицию в доктринальных вопросах дополнять или изменять последующими поколениями христиан недопустимо. Разумеется, определяют продолжительность этой ранней традиции они отлично от православных верующих, но не перестают связывать ее с богословскими убеждениями первых христиан вплоть до апостольского времени. Иными словами, евангельские христиане солидарны с раннехристианским мнением о Предании как об уникальном периоде в истории Церкви, хотя отводят его конец в более раннее время, чем это делали первые выразители православного вероубеждения. По этой причине они считают современных православных богословов непоследовательными в том вопросе, что они признают в качестве авторитета не исключительно Раннее Предание, а продолжающуюся традицию Церкви со всеми ее изменениями и дополнениями. Ответив на возражение о нетрадиционности протестантизма в целом, приступим к изучению доказательств данной позиции восточных протестантов касательно Предания и преемственности.

В той богословской традиции, которая сложилась на данный момент в среде евангельских христиан постсоветских стран, признается преимущество авторитета Священного Писания над авторитетом Церкви и ее устного или письменного Предания (Гал. 1:8). Хотя для Бога важен также и носитель истины, но не настолько, как она сама, поскольку практические действия верующих могут противоречить их убеждениям. В своей деятельности Церковь может ошибаться (Втор. 32:51; Деян. 23:6; Гал. 2:11; ср. Мф. 23:3), но в учении ей этого права не дано (1 Тим. 3:15). По крайней мере, учить она должна верно. Если нарушены какие-либо обряды или организационные требования, это еще полбеда, но когда извращается сущность проповеди, тогда Церковь отходит от своего предназначения, ей необходимо покаяние и Реформация. Средневековая Церковь в лице римокатоличества была призвана Реформацией к покаянию не потому, что совершенно утратила чистоту вероучения, но потому, что смешала ее с человеческими заблуждениями. По этой причине протестанты унаследовали истинное Первоапостольское учение, хотя и не через всю Церковь, а лишь через ее, выражаясь библейским языком, «верный остаток».

Таким образом восточные протестанты считают, что Богодухновенность Писания выше, чем Богодухновенность Предания, причем под последним они понимают лишь Раннее Предание. Почему же они не признают их равенства? Писание создавалось не общими усилиями церкви, а отдельными избранными Богом к этому служению людьми: пророками, апостолами, евангелистами. Церковное Предание не создавало Писание, а только определило его состав (канон) и хранит его понимание (доктрины). У Церкви были и есть свои служители или по выражению автора Книги Откровение «ангелы», однако их следует отличать от Двенадцати учеников Иисуса Христа и их ближайшего окружения (Деян. 21:22). Пророки и Апостолы обладали теми дарами, которыми не могли пользоваться остальные члены Церкви Христа. По этой причине Церковное Предание не может выходить за рамки, допускаемые Священным Писанием, но может подтверждать его, если не вступает с ним в противоречие. Следовательно, духовный авторитет Церковного Предания ниже, чем авторитет Писания.

Богодухновенность Церковного Предания имеет три условия: если оно не вступает в противоречие с Писанием, если оно относится только к раннему периоду в истории Церкви и если оно выражает исключительно христианские доктрины. В начальный период истории Церкви существовал особый авторитет в лице Раннего Предания, утвердивший канон Священного Писания. Правотворность этого Предания была засвидетельствована общим церковным мнением по доктринальным вопросам. В это время Церковь еще сохраняла доктринальное единство. Со временем это единство было утрачено, а также связанная с ним полная степень Богодухновенности Раннего Предания. По этой причине Церковь уже не могла формировать содержание последующего своего Предания, но ее власть была ограничена исключительно выполнением задачи сохранения первоначального Предания.

Иными словами, восточные христиане выдвинули тезис о существовании различий в степени Богодухновенности между авторитетом апостолов, написавших Новый Завет, авторитетом Раннего Предания, создавшего канон Писания и церковные толкования и авторитет последующей жизни Церкви, призванной хранить и то, и другое. Церковь в настоящее время не имеет права определять содержание или состав Писания, а также способ его толкования. Апостольская преемственность призвана хранить, а не изменять это первоначальное наследие. Конечно,

дополнять можно лишь то, что не вступает в прямое противоречие с ранней церковной традицией, определенной по евангельским принципам. Вопрос заключается в том, как понимать эту преемственность: организационно, богослужебно или доктринально. По этому вопросу евангельские христиане придерживаются последней возможности. Они убеждены, что именно чистота вероучения является основным признаком истинной Церкви и ее живой традиции (1 Тим. 3:15). Хотя она и столп, но столп, утвержденный на пророческом и апостольском основании (Еф. 2:20-22).

Таким образом, «основание» Церкви заложено раз и навсегда, а «строительство» еще продолжается. Эти две фазы в истории Церкви нужно хорошо различать. Никто из современных верующих не вправе претендовать на апостольские дары или дары, данные христианам первых веков, что, однако, ошибочно признают не только католики, но и православные христиане. И именно в этом вопросе, обе эти церкви нуждаются в Реформации. Нельзя сказать, что Богодуховенность Церкви, о которой Христос сказал, что ее «не одолеют врата ада» (Мф. 16:18), в какой-то момент истории была полностью утрачена и через определенное время оказалась снова восстановленной в лице Реформации. Утверждать это было бы неправильно. Более верным является убеждение в том, что апостольская преемственность сосредоточилась в жизни лишь верной части исторической Церкви, которую и унаследовала Реформация. Таким образом апостольская преемственность никогда не прерывалась с истории христианства. В самые трудные свои часы она была лишь смешана с различными исторически обусловленными заблуждениями, но не исчезла совсем.

Как видим, Василий Великий в «одной и той же силе для благочестия» утверждал равенство и взаимную дополнимость Предания и Писания. В его дни уже начало утрачиваться верное понимание временной ценности Предания в Церкви, подобно ветхозаветному закону по отношению к Евангелию, лишь выносившего Писание и передавшего ему все свои права. Отсюда в официальную церковь стали проникать взгляды о доктринальном равенстве Церковного Предания и Писания. Никто не задумался над тем, что в вопросах доктрин Писание является исчерпывающим источником, так что дополнить его содержание Преданию просто нечем. Оно могло лишь истолковывать то, что содержало в себе Писание, но не создавать или дополнять его.

Разумеется, Церковное Предание не должно было прекратить свое существование со временем создания канона Писания, но было сведено к сфере организационной, богослужебной и социальной. По этой причине протестанты относятся к Церковному Преданию двояко: первоначальное они признают безусловно как относящееся к доктринальному служению Церкви до установления канона Писания, а последующее лишь условно как относящееся к недоктринальной сфере служения Церкви. То есть они разграничивают Раннее и Позднее Предания.

Олег Козырев в своей интернет-публикации под названием «Десять ошибок и заблуждений по отношению к православным» (2004) о Предании пишет следующее: «Православные ссылаются на право церкви фиксировать и развивать некоторые учения, практики. Один из аргументов – именно соборы зафиксировали канонические книги Писания. Однако в самой этой фиксации содержится аргумент против, т.к. если бы Писания неизменно развивались, их не нужно было бы

фиксировать. Между тем даже сами православные не зафиксировали круг книг или изречений, входящих в Предания, сформировав идею Предания как бы мистического, живущего внутри церкви».

Козырев фактически настаивает на том, что Предание должно быть закрытым, как и канон Священного Писания. Не об этом ли говорит Уайтфорд: «В противоположность римско-католической точке зрения на Предание, которое для них олицетворяется папством и допускает введение новых догматов, ранее неизвестных Церкви, православные не считают, что Предание растет или вообще как-то меняется»? Если в вероучительном значении православные сами признают только решения семи первых Вселенских соборов, тогда последним из них нужно и закрывать само Предание. В любом случае, православным христианам нужно различать между продолжающейся и завершенной разновидностями Предания, поскольку церковная традиция, сформированная до седьмого Вселенского собора, оказалась дополненной различными нововведениями после этого времени.

Закрытие толковательного значения Раннего Предания евангельские христиане относят к тому же самому времени, в которое был установлен канон Священного Писания – т.е. к концу четвертого века. Для обоснования этого вывода они усматривают следующие причины: 1) проникновение в Церковь ложных доктрин, подавляющих истину апостольского учения (спасение по делам, оправдание через соблюдение церковных таинств); 2) соединение Церкви с государством (использование политической силы для достижения духовных целей); 3) потеря доктринального единства из-за неоправданного осуждения, прежде всего, движений донатизма и несторианства (часть истинных христиан, учение которых отличалось от ортодоксального весьма незначительно, оказалась вне Единой Церкви).

Все эти три причины в IV-м веке составили одну большую проблему – переход отступления Церковного Предания от Первоапостольского учения в преобладающую фазу своего развития. Расчет на политическую силу, замена верности учению верностью обрядам и изгнание из своих рядов исповедующих «разномыслие» по мелким вопросам ограничили действие Духа Святого в Церкви Христа. Конечно, она не прекратила своего существования, как и не лишилась своего названия Лаодикийская Церковь, к которой были обращены слова оказавшегося уже вне ее Христа: «Се, стою у двери и стучу: если кто услышит голос Мой и отворит дверь, войду к нему, и буду вечерять с ним, и он со Мною» (Откр. 3:20). Это Церковь, ставшая на путь отступления. У нее еще была истина, но эта истина была сильно перемешана с заблуждениями.

Церковь IV-го века лишилась часть Божественных полномочий из-за этого отступления. Но вместо того, чтобы сокрушаться о своих грехах она выдумала учение о том, что вопрос получения благодати Божьей не зависит от личной святости или нравственного облика священнослужителя, но от самих таинств и его положения. Это заблуждение утвердилось и стало нормой со времени снова-таки того же Августина. Потеря былой силы Церковью тех дней обнаруживается и путем сравнения трудов отцов Церкви первых четырех веков с последующими. Кто из отцов Церкви последующего времени мог бы сказать подобно Афанасию Александрийскому в его 39-м послании следующее: «Но поскольку упомянул я о еретиках, как о мертвых, о нас же самих, как имеющих ко спасению Божественные Писания, и боюсь, чтобы, как писал к Коринфянам Павел, некоторые... не начали внимать иным книгам, так называемым апокрифическим, то... употреблю, для

оправдания моего дерзновения, образ словес евангелиста Луки и реку и я: ...изволилось и мне... изложить, какие книги, принятые в канон, согласно Преданию, почитаются как Божественные, Богодухновенные...»?

Кто дал этому отцу Церкви такую власть – формировать новозаветный канон да еще с беспрецедентным заявлением: «Сии суть источники спасения... в сих только благовествуется учение благочестия. Никто к сим да не прилагает, ни да отъемлет от них что-либо»? Конечно, подобное могли сказать и даже говорили последующие отцы Церкви, но важным было именно первое такое заявление. Правда, никто из них так и не мог набраться такого «дерзновения», чтобы сказать: «Изволилось и мне», хотя и добавив при этом «согласно Преданию» (Цит. по: Каноны, или Книга Правил, Святых Апостолов, Святых Соборов, Вселенских и Поместных, и святых отцов. СПб., 2000. – с. 256-258). Афанасий Александрийский в отличие от всех последующих так называемых отцов Церкви опирался на Апостольское учение, которое было сохранено и истолковано Соборным Преданием еще не расколотой на части и не вступившей в преступный союз с государством Церкви. Это придавало ему сил и мужества для того, чтобы в 363 году сделать такого рода заявление касательно состава книг Нового Завета.

Разумеется, именно канон Афанасия, состоявший из 27 книг Нового Завета, был признан в качестве авторитетного на пяти различных соборах: Лаодикийском (363), Константинопольском Вселенском (381), Гиппонском (393) и Карфагенских (397, 419). Его и признают протестанты как Богодухновенный. Примечательно, что в состав Синайского кодекса (рукописи Библии) включены кроме определенных Афанасием книг Послание Варнавы и Пастырь Гермы, а в Александрийский кодекс – Первое и Второе послания Климента Римского. Примечательно, что ветхозаветный канон также признавался большинством отцов Церкви в традиционном еврейском составе книг (напр. Мелитон Сардийский, Юлий Африкан, Афанасий Великий, Кирилл Иерусалимский, Епифаний Кипрский, Евсевий Кесарийский, Григорий Назианзин, Иллариус Пиктавийский, Амфилохий Иконийский, Иероним). Остальные ветхозаветные книги, вошедшие в состав Септуагинты, считались менее авторитетными или вообще спорными.

Таким образом к современному Церковному Преданию евангельские протестанты подходят избирательно, прослеживая собственные корни лишь в его неповрежденной части. Бывший председатель Союза ЕХБ П.Б. Коновальчик в интервью журналу «Христианское слово» заявил, что «мы можем пользоваться преданиями для духовного назидания, но не в качестве основы вероучения...» (Во что мы верим, что любим, как живем // Христианское слово, 1997, Специальный выпуск. – с. 76). Разумеется, он имел в виду последующее Предание, а не начальное, утвердившее на первых двух Вселенских соборах канон Священного Писания и Никео-Царьградский Символ веры, на что указывает другая статья под названием «Апостольский символ веры» (там же, с. 12). Хотя в Никео-Царьградском Символе веры доктрина искупления выражена больше посредством Воплощения Иисуса Христа, чем Его Голгофских страданий, все же последние также упомянуты (конечно, не просто в историческом плане).

Единую Святую Соборную и Апостольскую Церковь они также признают, хотя под единством понимают исключительно единство вероучительное или доктринальное. При этом они не считают, что Церковь Христова когда-либо имела духовный авторитет, равный апостольскому. Вся ее исключительность находилась в прямой зависимости от власти апостолов, которая

определялась их особой близостью со Христом и никому не была передана после их смерти. Передано последующим христианским учителям и наставникам было их учение, а не власть создавать его. Последующие поколения христиан развивали и объясняли то, что знали из Писания и Апостольской традиции, закреплённой решениями первых двух Вселенских соборов.

Состояние безошибочности Церкви восточные христиане ограничивают лишь первыми четырьмя веками ее богоугодного существования. В последующее же время этот ее статус был потерян в результате как естественного засорения устного Предания, так и искусственно проявленной неверности. Отступившая Церковь было поднялась во весь рост, чтобы воинствовать со грехом как и в было время, но силы покинули ее, как покинули некогда Самсона. Поскольку же она и в дальнейшем упорно не признавала факта ограниченности во времени своих полномочий, а также вероятности их частичной потери, церковные иерархи стали придавать Церкви неоправданное значение и перевес над Писанием. Конечно, и до этого времени некоторые отцы Церкви допускали высказывания, преувеличивавшие значение Предания (например, Папий Иерапольский ставил Предание выше Писания, а Ириней им проверял Писание), однако эти мнения представляли собой лишь отдельные эпизоды в истории Ранней Церкви. Когда же Церковь получила статус официальной религии римской империи при Константине, о них вспомнили и ввели в обиход.

Фактически, Церковь стояла на апостольском основании лишь до тех пор, пока было живо поколение, засвидетельствовавшее свою веру готовность к мученичеству. Вступив же в преступный сговор или симбиоз с государством в IV-м веке, Церковь стала на путь комфортного христианства, и с этого времени началось ее постепенное отпадение от своих истоков. Поначалу перевес Предания над Писанием нигде не обнаруживался, поскольку еще было живо поколение христиан, бережно хранившее авторитет Библии от посягательств набиравшей силу церковной иерархии. В это время еще было сильным убеждение в том, что Слово Божье является мерилom для всей жизнедеятельности Церкви. С принятием канона Библии отцы Церкви последующего времени возомнили себя вершителями Писания вместо того, чтобы подчиняться библейским требованиям, этим канонам уточненным. Тем не менее, утверждение канона Писания в 381 году устанавливает крайнюю границу для определения времени начала повсеместного засорения Истинного Предания преданиями человеческими.

Началом общецерковного отступления от Первоапостольского учения или предания следует считать лишь то время, когда это отступление не просто возникло, а получило преобладающее значение, причем по самым важным доктринам, непосредственно относящимся к вопросу спасения (учения о Боге, человеке и способа спасения). Об этом времени Павел Рогозин говорит следующее: «В течение первого и половины второго веков учение Христово сохранялось церковью во всей его полноте и чистоте. Нам известно из церковной истории, что вплоть до пятого века христианская церковь была еще сильна верой и истиной и легко справлялась с появлявшимися тогда заблуждениями и сектами, противопоставляя их лжеучениям истину Священного Писания. Можно с уверенностью сказать, что даже в конце этого периода, когда во главе официальной Церкви уже, фактически, стоял римский император Константин (в духовном возрождении которого многие историки сомневаются), а в ее состав, ради мирских выгод, проникли люди совершенно извращенные, благодаря чему духовный и нравственный уровень церкви сильно понизился, учение Христа, как таковое, все же сохранялось в значительной

чистоте. Но в самом конце четвертого и в продолжение всего пятого века борьба за церковное главенство и злоупотребления вселенских соборов усиленно способствовали многим отступлениям от истины и «простоты во Христе» (2 Кор. 11:3)» (Откуда все это появилось? с. 7-8).

Примечательно, что как раз в начале пятого века возникло сразу два сотериологических заблуждения: Пелагия, который видел в делах христианина важнейшее условие спасения, и Августина, который считал, что вопрос спасения не зависит от человека ни в каком виде и ни в какой мере. (Это случилось вскоре за фиксацией состава книг (канон) Священного Писания в 381 году и утверждения доктрины о Троице в Никео-Царьградском Символе веры на Втором Вселенском соборе.) Разумеется, различные заблуждения возникали в Церкви и раньше, однако эти два подвергли ее первоначальные доктринальные утверждения сильной порче, создав синкретические учения. В результате в богословие Церкви проникли опасные заблуждения на уровне официального учения: со стороны августинистской теологии – учение о суверенности воли Бога, выходящей за пределы даже Его моральной и разумной природы, представление о полной испорченности природы человека и правовой монергизм; со стороны пелагианства – учение о правовом синергизме, спасение по делам, возможности достижения совершенства в деле личного освящения, представление о передаче заслуг другим людям).

Учение Августина о «двойном» предопределении (одних людей к спасению, а других к гибели) исповедовало большое число средневековых богословов (Лукид, Фульгенций, Готшалк, Томас Брадвардин, Григорий Реминийский, Гуголино Орвиетский, Джон Уиклиф), находившихся в оппозиции официальному мнению духовенства средневековой Церкви, принявших несколько смягченный его вариант (одностороннее предопределение (только к спасению) и передача благодати посредством церковных таинств, а не непосредственно Богом как учил Августин). Пелагианство же было подхвачено либеральными представителями Церкви и связано с таким богословским направлением средневековой схоластики как «Новый путь» (Роберт Холкот, Габриэль Биль). Конечно, это не полностью вытеснило истину из Средневековой Церкви, но сильно смешало ее с еретическими утверждениями. Среди католических сторонников учения о спасении по вере были Б. Клервосский, Р. Беллармино и ряд богословов времени Тридентского собора, на котором оно даже было формально выражено в «Декрете об оправдании» (1547). Евангельскую позицию в вопросе предопределения в Католической церкви во время тотального господства в ней августинизма отстаивал Петр Ломбардский, написавший первый базовый учебник по систематическому богословию («Сентенции»).

Конечно, монергизм Августина сильно повлиял и на протестантизм, в частности на кальвинизм (Реформатская и Пресвитерианские Церкви), хотя и разделившегося на супралапсарианское и инфралапсарианское направления. Кальвин выразил его так: «Ожесточение в той же степени находится в руках и воле Бога, как и милосердие» («Институты», кн. 3, гл. 23, пар. 1). Тем не менее среди реформаторов было много носителей неискаженного учения о спасении еще до появления теологии Арминия, которая начала ясно связывать предведение Божье с условностью спасения, а не с двойным предопределением или избранием. Так, августинизм критиковали с евангельских позиций такие богословы, как Конрад Вимпина, Жером Больсек, Себастьян Кастеллио, Мартин Буцер, Филипп Меланхтон, Мартин Хемниц.

Как видим, традиционное мнение Церкви о том, что спасение предлагается Богом лишь тем, кто проявляет покаяние и веру, подверглось нападению сразу с двух противоположных сторон. Эти две ереси не только не исчезли в последующей истории Церкви, но и подверглись развитию, несмотря на то, что первая была осуждена на Вселенском соборе в 431 году в лице учения последователя Пелагия Юлиана Экланского (сам Пелагий сделал уступки в сторону ортодоксального учения восточных епископов), а вторая на западном поместном в 529 году в лице доктрины о двойном предопределении Августина без названия его имени. Таким образом первоначальное христианское единство по основополагающей доктрине спасения было потеряно. Истина стала проповедоваться не во всей Церкви, а лишь в верной евангельской истине ее части, из-за чего ею была потеряна полная степень Богодухновенности, которая была предоставлена ей на условии сохранения первоначальных вероисповедных утверждений в полном церковном (вселенском) составе.

Если апостольская власть создавать Писание не была передана последующим поколениям христиан в силу собственной ее исключительности, исчезнувшей вместе со смертью апостолов, то фиксация Богодухновенной деятельности Раннего Предания оказалась в зависимости от потери единства между самими христианами по кардинальным вопросам христианского богословия. Последующие так называемые Вселенские соборы не были отражением мнения всей Церкви и потому их решения стали содержать истину лишь в частичном виде или избирательно. В число еретиков стали попадать даже правоверные иерархи, например, ошибочно осужденный на Третьем Вселенском соборе в Ефесе Константинопольский патриарх Несторий. Кстати, в настоящее время установлено, что Несторий не учил и о двух Личностях Христа, а лишь об одной, между тем его обвинили в том, чему он фактически не учил.

Таким образом до начала пятого века Богодухновенность Предания распространялась не на часть верующих, а на всю Церковь, поэтому решения ее Соборов до этого времени следует считать авторитетными в вопросах вероучения. В этот период истории Церкви не нужно было определять, какое из существовавших в то время преданий являлось истинным Преданием. Все Соборное Предание было таковым. В последующее время Церковное Предание лишилось первоначальных своих полномочий, так что Реформации нужно было возвращать Церковь не только к началу христианской эры, но и к состоянию на уровень четвертого века.

Восточные протестанты не могут согласиться с тем, чтобы Предание регламентирует буквально все стороны жизни Церкви, поскольку это путь в сторону узаконивания ошибок. Об этой опасности говорят и сами православные иерархи, призывая признавать лишь доктринальную ценность Предания. Таковы слова православного специалиста по Преданию, священника Преображенского: «Открывается неудовлетворительность Предания там, где дело только о факте, а не об учении веры. Правило веры, содержащее члены (пункты) христианского учения, было также принято по Преданию, но его верность подтверждается тем, что везде, где проповедано Евангелие оно было одно и то же. Имея жизненную важность, оно было ревностно соблюдаемо церковью. Но предание касательно исторических подробностей, имея более обыкновенный характер, свободно обращалась и изменялась в устах отдельных людей».

Баптистский автор С.В. Санников в своем исследовании «О православии и его учении» (см. Готовимся к крещению. Катехизаторские беседы. Одесса. 2004, с. 402-404) перечисляет ряд

преданий, вступающих в противоречие с Писанием:

«Священное Писание, утверждая, что всякий муж, молящийся с покрытою головой, постыжает свою голову, не делает из этого правила каких-либо исключений (1 Кор. 11:4) и не относит его только к мирянам. Но священнослужители Православной церкви совершают молитвы только в специальных уборах, как бы намеренно противореча Евангелию, и обосновывают это Священным Преданием. Другим классическим примером антиевангельского Предания является 48-е правило Трулльского (6-го Вселенского) собора, которое требует от кандидата в епископы развода со своей женой, хотя Христос категорически запретил разводы, кроме вины прелюбодеяния (Мф. 19:6). Правда, этим правилом в настоящее время практически никто не пользуется, но именно этот факт как раз и подчеркивает зыбкость и неопределенность догматического основания Православной церкви. Эта неопределенность позволяет служителям церкви в нужный исторический момент «забыть» неудобные или невыгодные Предания, называя их литургическими, а не догматическими. Например, согласно 10-му правилу VI-го Вселенского собора, христианин три раза пропустивший богослужение в храме, подлежит отлучению. Согласно 2-му правилу этого же Собора, отлучению подлежит человек, пользующийся услугами евреев. Эти и многие другие бессмысленные правила никто не отменял, но никто и не пользуется ими в настоящее время. Следовательно, на практике не все Священное Предание признается Православной церковью».

Полное отрицание доктринальной части, особенно Раннего, Предания восточные христиане считают весьма опрометчивой позицией, поскольку именно оно стояло у истоков отбора книг Нового Завета в канон, а также помогло Церкви защититься от ряда ересей (напр. гностицизма) в первые столетия своей истории, когда этого канона не существовало в ясно обозначенном виде. Такое положение принуждает протестантов признать Богодухновенность доктринальных утверждений, по крайней мере, первых двух Вселенских соборов, что негласно и принято в западном протестантизме. Однако в отличие от недавно вышедшей западнопротестантской систематической теологии Т. Одена, восточные протестанты богословской нормой признают "всеобщий консенсус" не первого тысячелетия, а первых максимум четырех веков.

Таким образом, евангельское отношение к Преданию состоит в признании определенной его ценности для выяснения вопросов, не освященных в Писании достаточно ясно. Например, в Св. Писании есть места в пользу как кальвинистского, так и арминианского богословия, однако поскольку в раннем Предании до Августина принцип неотразимости благодати никто не исповедовал, это свидетельство является ценным для арминианского богословия евангельских христиан. Примечательно, что восточные церкви не признали осуждение католиками полупелагианского учения Иоанна Кассиана на Оранжевом соборе в 529 году, поскольку последнее выражало раннепатристическое мнение. Хотя последнее и имело некоторые недостатки, оно было ближе к современной арминианской протестантской мысли, которая имеет богословские параллели по вопросу синергизма, например, с учением Макария Египетского (ум. 390) на Востоке и убеждениями Бернарда Клервосского на Западе позднее. При всей ценности такого Предания, оно является явно вторичным источником богословия, и евангельские христиане прибегают к нему лишь в исключительных случаях.

Теперь нам нужно сказать еще несколько слов о мнимом единстве Позднего Предания.

Церковное Предание, начиная с константиновского времени, никогда не было единым, поэтому и не может поддерживать православный постулат о единстве Церкви. Модернистский православный богослов Юрий Еловиков в своей интернет-публикации «Есть ли у Бога мать?» приводит интересное высказывание митрополита Антония Сурожского, опубликованное в газете «Русская мысль» № 4327 за 2000 год: «Отец Георгий Флоровский мне как-то сказал: знаете, нет ни одного Отца, у которого нельзя найти ереси, за исключением Григория Богослова, который был такой осторожный, что ничего лишнего не сказал... Так что у всех найдут что-нибудь. Но тогда возьми то, что сказано и что тебе кажется неверным, продумай и скажи своё; причем не обязательно раскритикуй, а скажи: вот, на основании того, что я слышал, какие мысли мне приходят, и посмотрим, как они дополняют или исправляют другое... Я думаю, что очень важно, чтобы сейчас мы мыслили и делились мыслями – даже с риском, что мы завремся, – кто-нибудь нас поправит, вот и всё. Помню, как я был смущен, когда Николай Зернов пятьдесят лет назад мне сказал: «Вся трагедия Церкви началась со Вселенских соборов, когда стали оформлять вещи, которые надо было оставлять ещё гибкими». Я думаю, что он был прав, – теперь думаю, тогда я был в ужасе. Это не значит, что Вселенские соборы были не правы, но они говорили то, до чего они дожились. И с тех пор богословы тоже до чего-то дожились». Интересно, что мнения о еретичности большинства отцов Церкви задолго до Флоровского придерживался на католическом Западе Фома Аквинский.

Далее Еловиков говорит и об ограниченности знаний отцов Церкви: «Я не хочу ничего плохого сказать о святых отцах – они, конечно, были самыми достойными представителями человечества своего времени. Надо всегда помнить, что Библия вечно молода, потому что «Иисус Христос вчера и сегодня и во веки тот же» (Евр. 13:8), а святые отцы устаревают. Библия учит нас жить в духе своего времени: «Всему своё время, и время всякой вещи под небом» (Еккл. 3:1). Более того, Иисус Христос учит «понимать» время (Мф. 16:3; Лк. 12:56)» (курсив автора). Примечательно, что о себе Еловиков пишет следующее: «Сам я православный и в своих текстах строго следую Слову Божию, но расхожусь во взглядах с РПЦ». Может потому он и расходится во взглядах с РПЦ, что следует Слову Божьему.

Отвечая на обвинение в протестантской критике учения отцов Церкви, он говорит: «Ересью Вы называете мою критику некоторых догматов учения Церкви, а кто сказал, что нельзя критиковать святых отцов? Нельзя критиковать учение Христа. В своей критике я опираюсь, во-первых, строго на Евангелие, во-вторых, на современную науку и только потом на святых отцов». Показательна методологическая позиция как для реформатора православия! Правда, на православном форуме его все-таки принудили сменить свою идентификацию: «Могу с Вами согласиться, поскольку понятие православный означает принадлежность прежде всего к Церкви, но крещён-то я «во имя Отца и Сына и Святого Духа» (Мф. 28.19). В соответствии со своим толкованием Апокалипсиса я исполнил слова Христа: «выйди от неё народ Мой» (Откр. 18.4) и несколько лет ни к какой Церкви себя не причисляю, но от крещения не отрекаюсь. Согласен, что по своим убеждениям я не являюсь православным, а просто христианином. Однако, такой самоидентификации на форуме нет, а в чужой монастырь со своим уставом не входят. Поэтому согласен принять инфо «невоцерковленный верующий»». Такова была его попытка реформировать православие.

Отмечая ограниченную ценность Церковного Предания, мы нисколько не хотим отрицать большое значение Раннего Церковного Предания. Отрицать Раннее Предание равнозначно рубить сук, на

котором мы сидим. Если Раннее Церковное Предание было столь поврежденным, что в нем совершенно не сохранилось евангельской истины, тогда не признав раннее происхождение книг Нового Завета можно заключить, что Писание есть плод не вдохновения Духа Святого, а результат церковной деятельности. Сегодня историчность Иисуса Христа не оспаривается даже скептически настроенными к христианству историками, но вопрос датировки новозаветных книг все еще остается спорным. Хотя Церковь в действительности не создавала образ и учение Иисуса Христа, а лишь его хранила, ее свидетельство о Нем является косвенным доказательством того, что историческая часть Писания является истинной. Раннее Предание позволяет нам доказать, что Иисус исторический не только не отличается от Христа веры, предложенного Церковью, но и идентичен с Ним. Раннее Предание в силу своей тесной связи с Писанием, которое оно непосредственно отражало, просто не могло засориться человеческими предрассудками очень быстро. Зафиксированные в письменном виде книги Нового Завета не позволили процессу церковного осмысления исторических событий той эпохи от положительной роли легко перейти к отрицательной.

Итак, учение Иисуса Христа не было искажено Церковью, поскольку этому воспрепятствовал ранняя письменная фиксация книг Нового Завета, а потом и их состав. Написание же новозаветных книг еще в период существования враждебно настроенных к христианству свидетелей многих описанных в них событий, свидетельствует об открытости Христианской Церкви к дискуссии. Присутствие посторонних авторитетных свидетельств просто не позволило бы ей что-либо скрыть или выставить в другом свете, если бы она этого и пожелала. Евангелист Лука прекрасно понимал, что из всех возникающих в то время исторических книг о Христе нужно было оставить в Богодухновенной неприкосновенности лишь некоторые. Защищая истину в том виде, в котором она была доступна ему как научному исследователю и церковному писателю, он был честен перед людьми и Богом. В его Евангелии таким образом встретились друг с другом человеческая история и Божественное Откровение. Хотя Раннее Церковное Предание имеет лишь производное отношение ко второму, оно самым непосредственным образом связано с первой. Отвергнуть же эту авторитетность Предания значит позволить толковать Писание кому угодно и как угодно. В некоторых случаях, это может оказать пагубное влияние на понимание истинного смысла Библии. Хотя авторитет Писания имеет самодостаточный характер, от дополнительного подтверждения его истинности Ранним Церковным Преданием он еще более усиливается.

Наконец, несмотря на неизменность текста Нового Завета, представленного в большинстве находившихся в церковном обращении книг, все еще оставался острым вопрос закрытия канона Священного Писания. Первоначально христиане не замечали этой опасности, но претензия гностиков на обладание неизвестными им посланиями, подстегнула их к фиксации не только некоторых книг Нового Завета, но и всеобщего их состава. Если бы гностики сумели добавить к Писанию собственные книги, авторитет последнего оказался бы сильно разбавлен. В деле защиты состава Библии от небогодухновенных дополнений церковный авторитет сыграл определенную положительную роль. Вместе с установлением канона книг Нового Завета Церковь приняла решение и о составе ветхозаветных книг, не включив в общий канон апокрифы и псевдоэпиграфы, что проигнорировала современная Православная Церковь. Авторитет Раннего Церковного Предания ни в коем случае нельзя отрицать. Определенной степенью богодухновения он все же обладал. Это не отрицают и евангельские протестанты: «Собрание

книг в Новозаветный Канон было совершено первохристианской Церковью, и участники этого великого дела были руководимы Духом Святым» (Мицкевич В.А. Библиология. М. 1990. – с. 22).

Итак, евангельские христиане признают каноническую и толковательную ценность лишь Раннего Церковного Предания. Между тем они возражают против православной тенденции унижать авторитет Писания посредством признания концепции «живого Предания». Эту претензию к православному богословию тактично выразился Дональд Ферберн в следующих словах: «Восток же, напротив, видит источник богословия в опыте Церкви или, в жизни, которая называется «Преданием». И задача богословия состоит в том, чтобы выразить эту жизнь во всей ее красоте и гармонии. В результате, Библия становится скорее одной из нескольких форм выражения Предания, чем источником богословия. Это не означает, что она становится незначимой. Несомненно, Библия, как утверждают православные богословы, — это главная форма выражения Предания. Но основной акцент делается не на авторитет Библии, творения отцов, или какой-либо другой источник, но на сокровенную жизнь Церкви в Духе Святом, жизнь, которая во всей полноте будет осуществлена в Грядущем Веке. Для евангельского христианина подобная идея Предания кажется невероятно сомнительной отправной точкой к пониманию христианской веры и жизни» (с. 43).

1.4. Характер апостольской преемственности.

Вопрос о характере апостольской преемственности является одним из наиважнейших в православно-протестантской дискуссии. Поскольку восточные протестанты признают духовный авторитет лишь за доктринальной частью Предания (вернее они считают подлинным Преданием передачу лишь основных христианских доктрин), то и Апостольскую преемственность они не связывают с сохранением иерархической организационной структуры Церкви. В таком случае, в их представлениях священноначалие как носитель рукоположения (хиротонии) носит исключительно доктринальные функции. Православные авторы это не отрицают, но им не ограничиваются. Например, Зизиулас пишет: «Церковь является апостольской при условии верной передачи по преемству апостольской керигмы» (цит. по: Ферберн Д. Иными глазами, с. 41). Само же представление об апостольской керигме или проповеди у православных отлично от протестантского. Разобраться в этом споре поможет лишь обращение к историческим свидетельствам раннего периода деятельности Христианской Церкви.

Как мы уже отметили выше, и до появления своего канона Писание продолжало определять жизнь Церкви наравне с Преданием, поскольку было изложено в письменном, а значит неизменном виде. В этот период проблема отсутствия стандартного свода книг Нового Завета компенсировалась при помощи авторитета Церковного Предания, а проблемы Церковного Предания разрешались при помощи авторитета, по крайней мере, бесспорной и общепризнанной части (а точнее преобладающего большинства) книг Нового Завета. По причине такого взаимодействия Писания и Предания статус церковного служителя был неразрывно связан с ними обоими. Предание, несмотря на свои незначительные погрешности, все же было способно поддержать авторитет Писания в период языческих гонений и еретических нападков на Церковь. Вот это еще не поврежденное в корне и никак не претендующее занять место Писания Предание и передавалось при помощи церковного рукоположения (хиротонии). В этот период священники

были носителями верного апостольского учения, которое, впрочем, не касалось вопросов организации и богослужения.

Климент Римский выступил против ранних разделений в христианстве на уровне священнослужителей, когда новое поколение лидеров хотело сместить старое. В своем «Первом послании к коринфянам» Климент (гл. 42) недвусмысленно намекает, что избранные Христом апостолы назначили первых епископов и передали им, по крайней мере, часть своего служения: «Чин священнослужителей в церкви установлен Христом: епископы и диаконы поставлены апостолами». Он признает только «служение тех, которые поставлены самими апостолами или после них другими достоуважаемыми мужами» (гл. 44). Показательно, что Климент отождествляет епископов и пресвитеров. Далее он отмечает, что на свое служение священнослужители поставляются «по духовном испытании» с согласия Церкви (гл. 42-44). В убеждения Климента им отнюдь не вверено право раздачи или передачи благодати. Напротив, благодать и дары даются только Богом и все верующие являются служителями друг для друга, каждый в соответствии со своим духовным дарованием и призванием (гл. 38).

Сторонником более централистского подхода к церковному устройству был Игнатий Антиохийский. Его стремление наделить епископов значительными правами было мотивировано целью защиты апостольского учения в условиях жестоких гонений. Между тем и он учил об апостольской преемственности не достаточно ясно, признавая лишь определенную церковную иерархию: «Епископ держит место Бога, священники являются сенатом апостолов, диакона – слугами Иисуса Христа» (Послание к магнезийцам, гл. 6).

Более четко об апостольской преемственности высказывается Иринеи Лионский в своей книге «Против ересей». К этому его вынудили претензии гностиков Маркиона, Валентина и Василида на обладание «тайным» учением Христа, переданным не в Писаниях, а устно и не всем верующим, а лишь избранным лицам через апостолов. Иринеи пишет, что если бы у апостолов было бы какое-либо тайное знание, то они бы обязательно передали его тем, кому доверили всю паству, то есть епископам. Именно по этой причине он настаивал на том, что все епископы имели преемственность от апостолов.

«Каждый желающий узреть истину может свободно созерцать в каждой церкви предания Апостолов, ставшие достоянием всего мира. Мы можем перечислить всех, начиная с епископов, поставленных Апостолами в церквях, и до последователей в наши дни. Они не только не учили, но даже и не знали ничего об этих бредовых идеях еретиков. Предположим, что Апостолы знали какие-то тайны, которыми имели привычку наделять избранных частным образом и в секрете. Несомненно, что они передали бы эти знания людям, особенно тем, кому доверили церкви. Ибо хотели, чтобы их преемники были совершенны и безупречны во всем» (Против ересей, гл.3:3-1).

В качестве примера он берет Римскую церковь, пытаясь привести список ее епископов, восходящий к апостолу Петру, а также обосновывает причастность Поликарпа Смирнского к преемственности, идущей от апостола Иоанна. В этом роде высказывался еще до Иринея христианский писатель Егезипп у Евсевия (Церковная история, кн. 4. гл. 22. 2-3), на которого, видимо, и опирался Иринеи. Сам Иринеи был учеником Поликарпа Смирнского. Принадлежность к его преданию была для него очень важной в условиях, когда в церкви еще не существовало нормативного состава Писания. При этом Иринеи говорит только о передаче апостольского

учения через их преемников (епископов) и распространении этого учения. Он также не учит об апостольской благодати как об особом даре, передаваемом епископам через рукоположение.

Высказывал согласие со взглядами Иринейя на апостольскую преемственность и Тертуллиан. В своем трактате «Предписания против еретиков» (гл. 36) он писал следующее:

«Пусть покажут начала своих церквей, и объявят род своих епископов, который бы продолжался с таким преемством, чтобы первый их епископ имел своим виновником или предшественником кого либо из апостолов, или мужей апостольских, долго обращавшихся с апостолами. Ибо церкви апостольские ведут свои списки (епископов) именно так: смирнская, например, представляет Поликарпа, поставленного Иоанном, римская - Климента, рукоположенного Петром; равно и прочие церкви указывают тех мужей, которых как возведенных на епископство от самих апостолов, имели они у себя отраслями апостольского семени».

Как и Ириней, он считает апостольскую преемственность критерием истинности Церкви, но сущность этой преемственности видит не в наделении епископов какой-то сверхъестественной силой, а в сохранении чистоты апостольского учения в условиях борьбы с ересью гностицизма. Это и понятно, поскольку оправдать практику хиротонии могло только церковное предание в области доктрин. Те же церкви, которые не могли привести сведения о носителях апостольской традиции, Тертуллиан призывал взять за образец правило веры, принятое в церквях, имеющих такую преемственность. Также и в Первом параграфе «Апостольских правил» (2-3 вв.) существование требования «епископа да поставляют два или три епископа» было сделано с целью сохранения истинности учения и его передачи.

Впервые о дополнении Церковным Преданием истин Писания заговорил Василий Великий, хотя под первым он понимал не вероучительное предание, а богослужебное. Так он писал:

«Из соблюденных в Церкви догматов и проповеданий некоторые мы имеем от письменного наставления, а некоторые прияли от апостольского предания, по преемству в тайне. Те и другие имеют одну и ту же силу для благочестия, и сему не станет противоречить никто хотя мало сведущий в установлениях церковных. Ибо ежели отважимся отвергать неписанные обычаи, как будто не великую важность имеющие, то неприметно повредим Евангелию в самом главном, или паче, от Проповеди апостольской оставим пустое имя без содержания. Например, упомянем прежде всего о первом и самом общем: чтобы уповающие на имя Господа нашего Иисуса Христа знаменались образом креста, кто учил Писанием? К востоку обращаться в молитве какое Писание нас научило? Слова призвания в преложении хлеба Евхаристии и Чаши благословения кто из святых оставил нам письменно? Ибо мы не довольствуемся теми словами, которые Апостолы и Евангелие упоминают, но и прежде их и после произносим и другие, как имеющие великую силу для таинства, приняв оные от неписанного учения» (О Святом Духе, гл.27).

С точки зрения восточных протестантов право формировать церковную практику имела лишь та Церковь, которая признавала свою неизменную доктринальную преемственность от апостолов. После смешения Церкви с государством такая преемственность, конечно же, существовала в виде отдельных групп верующих, пока не произошла Реформация. С тех же пор, когда к апостольскому содержанию Церковного Предания начали добавляться противоречащие Писанию доктринальные, богослужебные и организационные постановления, в ранг обладавших

богодухновенными правами апостолов были механически зачислены обыкновенные люди. Доктринальная часть Предания из законченной формы превратилась в продолжающуюся, как и недоктринальная.

Истинной Церкви дозволено определять Предание в рамках допущенного Писанием, а не наоборот, как это делают католическая и православные церкви. Предыдущие толкователи Библии были лучше нас лишь в той мере, в какой они хранили Первоапостольское учение до того времени, когда оно навсегда оформилось в свод книг Священного Писания. Их мнение в доктринальных вопросах ничем серьезным не отличалось от библейского учения, а в вопросах церковного устройства, литургии и т.д. оно равнозначно мнению любого из современных христиан. Церковь должна подтверждать свой авторитет Писанием, а не собственным Преданием, в котором существует множество ошибочных мнений.

Следовательно, рукоположение или возложение рук служителей не преследует цели передачи Божественной благодати. Хотя при крещении служителя совершают молитву над крещаемыми для наделения их дарами Духа Святого, нисхождение дара Духа Святого осуществляется посредством не молитвы служителя, а веры крестящегося человека. Сошествие Духа Святого в день Пятидесятницы на сто двадцать учеников Христа свидетельствует о том, что Дух Божий действует на сердца людей без каких-либо священнических или литургических посредников. Правда, это происходит в полном согласии с содержанием Библии.

Хотя Богодухновенные (для написания священных книг) и чудодейственные (для подтверждения этого права) дары апостолов не были переданы последующим лидерам Церкви, им было передано доктринальное учение (Деян. 16:4; 20:28-31; 1 Пет. 5:2; 1 Кор. 4:2; 1 Тим. 6:14; 2 Тим. 2:2). Апостольская преемственность с точки зрения евангельских христиан заключается в передаче не таинственной благодати или права на руководство церковью, а чистоты евангельской истины или христианских доктрин. Рукополагающий служитель этим актом показывает, что на момент рукоположения рукополагаемый брат придерживается верного понимания Библии. В дальнейшем рукополагающий служитель несет прямую ответственность за чистоту взглядов молодого служителя.

Библейскими основаниями рукоположения являются два текста: 1 Тим. 4:14 и 2 Тим. 1:6. В первом тексте в оригинале идет речь о «руках пресвитерства». Рукоположение будущего служителя таким образом невозможно без присутствия другого служителя. Само членское собрание, не имеющее в своей среде или вне себя рукоположенного прежде служителя, не имеет право рукополагать себе нового служителя. И важность института служителей не в их собственной власти или добытых самостоятельно знаниях, а в обязанности хранить вверенную им истину. Апостол Павел именно это имел ввиду, когда писал: «О, Тимофей! храни преданное тебе, отвращаясь негодного пустословия и прекословий лжеименного знания» (1 Тим. 6:20).

Да, этим правом можно злоупотреблять, а значит и лишаться самого священства (разумеется, при вмешательстве других служителей), а также ставить под сомнение тождество формального ношения титула и действительного выполнения своих обязанностей, однако отказываться от рукоположения совсем нельзя. За сохранностью истинно рукоположенных служителей следит Сам Бог, а членам поместной церкви важно просить у Него мудрости для их определения и избрания для служения. Эта сохраняющая истину функция служителя должна «возгреваться» им

самим и принадлежность ее ему не гарантирована. Церковь избирает кандидата сама, затем ее предыдущий или приглашенный со стороны служитель проводит с ним беседу и при отсутствии вероучительных ошибок в его взглядах рукополагает его в служители.

Этот дар дает не Церковь, а Иисус Христос через Духа Святого (Еф. 4:11; ср. 1 Кор. 12:11). Церковь лишь определяет его и применяет к себе лично. Для этого ей необходимо кандидатов на служители испытывать и это в точности соответствует практике ранних церквей: ««Посему назначайте себе епископов и дьяконов достойных Господа, людей смиренных, и не любящих деньги, и правдивых, и испытанных; ибо они также оказывают вам служение пророков и учителей. Поэтому не презирайте их, ибо они ваши достойные члены, как пророки и учителя» (Дидахе, 15:1).

Апостолы передали последующим лидерам церкви (пресвитерам или епископам и диаконам) лишь вероучительную часть своих прав, но не способность к чудотворению и право на написание книг Священного Писания. Только этот смысл и содержит в себе понятие «апостольское преемство» и связанное с ним рукоположение. До того, как был утвержден канон книг Священного Писания, вероучительная часть Предания дополняла функции Писания.

Поскольку важно проследивать не любую преемственность служителей, а лишь вероучительную, нужно обращать особое внимание на начала религиозных движений. Например, баптизм родился или возродился с первого крещения по вере в период Реформации. Некоторые реформаторы пришли к выводу о том, что крестить нужно было людей взрослыми, но не упустили из виду то, что делать это должен был священник.

Крещение Конрадом Гребелем Георга Блаурока, а им и других анабаптистов в 1525 году нарушало принцип священнодействия, поскольку Гребель не был рукоположенным служителем, но крестил Блаурока, который им был. Кроме Блаурока в числе присутствовавших тогда лиц рукоположенными по римско-католическому обряду клириками были еще два человека: Вильгельм Ройблин и Иоганн Бротли. Между тем, хотя это было и нарушением, но не весьма серьезным. Кто бы ни крестил священника, сам он имел право крестить, поскольку обряд не может быть важнее учения. Блауроку было просто неудобно крестить других, не будучи крещенным самому.

Крещений было много, но не всегда крестящими были вышедшие из католицизма священники, такие как Менно Симонс. Бывали случаи, когда перешедший в анабаптизм священнослужитель крестил только что обращенного священника. Так Ройблин окрестил Валтасара Губмайера. Такие священники рукополагали в сан уже сторонников анабаптизма, хотя, разумеется, наравне с этим это делали и первые лидеры этого движения (Конрад Гребель, Феликс Манц, Людвиг Хетцер, Оббе Филиппс). Хотя привести все случаи крещения в согласие с точной апостольской преемственностью было невозможно, сам факт присутствия в анабаптистском движении верной священнической преемственности освящал все остальные случаи рукоположения анабаптистов.

Ряд первых баптистских служителей на юге Украины был рукоположен пресвитерами братских меннонитов, которые получили рукоположение от основателя меннонитов Менно Симонса. Правда, первые крещения украинских баптистов совершались без соблюдения требования о рукоположенном статусе крестителя, однако со временем этот вопрос был упорядочен.

Радикальное крыло Реформации унаследовало от Менно Симонса преемственное рукоположение, сохраняющее свою ценность для русских протестантов и сегодня. Один из лидеров анабаптизма Валтасар Губмайер, находясь еще в сане католического священника, летом 1925 года в Вальдсхуте крестил около 300 человек. Это же случилось и с Менно Симонсом, который не был лишен священнического сана, когда крестил большое количество людей и даже рукоположил новых служителей. Таким образом к протестантам, в частности баптистского исповедания, перешла преемственность рукоположения, которую содержало истинное христианство в недрах разлагавшегося католицизма.

Рукоположение пресвитеров и служителей – несомненный признак сохранения церквами радикальной ветви протестантизма, положившими начало баптизму, первоначальных основ учения Христа. Были и другие ветви продолжения апостольской преемственности среди протестантов. Так Джон Уэсли был англиканским священником, когда рукоположил трех американских проповедников с правом дальнейшего рукоположения.

Отказывая преданию в исторической необходимости, западные протестанты тем самым выводят его из числа источников богословия. Фактически это равнозначно отрицанию Символов веры и решений, по крайней мере, первых Вселенских Соборов. Викентий Леринский в 434 г. по Р.Х. определил ортодоксальность как «то, что всегда, всеми и всюду признается». Это означало, что спорные для большинства вопросы не могли получить статус ортодоксальных или неизменных. И, напротив, вопросы, по которым имелось общее согласие, считались ортодоксальными. Таким образом совмещались друг с другом единство, святость и соборность церкви, при наличии которых она сама могла положить предел бессмысленному дроблению христиан по мелким и несущественным вопросам.

Отрицая, по крайней мере, Раннее Предание церкви, западные протестанты рубят сук, на котором же и сидят, поскольку канон книг Библии и первоначальное содержания основных христианских доктрин определила именно историческая церковь. Сказанное означает, что Реформации следовало возвращать Католическую Церковь не только к самым истокам христианства, но и ко времени ее уклонения от Истинного Предания. С другой стороны, это означало и то, что в церковных догматах вовсе не требовалось реформировать совершенно все.

Так или иначе возложенную на него задачу Раннее Церковное Предание выполнило. Основной состав христиан сегодня исповедует большое количество богословских истин, добытых исторической церковью в первые четыре века, хотя наиболее важными из них были лишь доктрины о Боге, о человеке и о спасении. Нежелание также признать богословскую преемственность в истории церкви означает, что в деле толкования Писания христианам нечего было передавать от апостольского времени, что противоречит таким текстам, как: Лк. 1:2; Ин. 17:8,14; 1 Кор. 11:2,23; Гал. 1:6-7; 1 Фес. 2:8; 2 Фес. 2:15; 3:6; 2 Тим. 2:2 (ср. Кол. 2:8). Поскольку же для понимания сути христианских доктрин толкование Библии столь же важно, как и состав канона и достоверность самого текста Писания, Раннее Церковное Предание в этом вопросе имеет большое богословское значение.

С разрушением видимого единства христианской церкви пришел конец созданию общезначимых и самым определенным образом интерпретирующих текст Библии догматов христианства, разумеется, непосредственно относящихся к вопросу спасения. Все последующее богословие

спасения есть развитие, переработка и усвоение достигнутого в период доктринального единства. Отступление более позднего Церковного Предания от первоначального учения привело к ограничению действия Духа Святого в исторической церкви, начавшего действовать лишь в отдельных ее представителях как верном остатке. Отсюда и избирательная важность Церковного Предания.

Завершение важной для спасения людей доктринальной работы церкви Христа на земле следует отнести к первому серьезному общехристианскому разногласию по вопросу спасения: к осуждению западными церквами учения Иоанна Кассиана в 529 году, с которым не согласились восточные церкви. Разумеется, сам полупелагианский спор восходит еще ко времени Августина, относясь к 428 году. Таким образом неповрежденным Церковное предание было примерно лишь в первые четыре века, в пятом же веке началось повсеместное отпадение исторической формы христианства от практики и важнейших доктрин Первоапостольской церкви.

Некоторые доктринальные (не организационно-литургического плана) решения, прошли через Вселенские соборы и частично выразились в виде Символов веры, оставаясь признанными положениями христианского вероучения. Но, поскольку и в них содержались отдельные ошибки, выявляемые критерием на противоречивость Писанию, Предание является вторичным источником богословия (см. «мы» в Гал. 1:8). Конечно, Предание вступает в свои права лишь в тех случаях, когда Писание не может помочь. Таким образом обусловливание имеет место лишь в малой сфере – там, где текст Писания неясен или допускает альтернативные толкования.

В любом случае имеются серьезные различия между апостольским и современным церковным Преданиями. Современное церковное Предание отошло в сторону от апостольского, например, добавив дела к условиям спасения. Когда христиане имели разные мнения по второстепенным вопросам, это не нарушало доктринальное единство Церкви, когда же эти различия стали относиться к более фундаментальным доктринам (учениям о Боге, о греховности человека и о спасении), тогда церковное предание перестало выражать достоверную истину, вернее эта истина перестала доминировать в учении Церкви.

Таким образом Церковное Предание до его смешения с различными доктринальными заблуждениями и потери полной Богодуховности сумело достигнуть две цели: ввело в церковный обиход точный список книг Нового Завета и систематизировало три основные доктрины Писания: учение о Боге, учение о человеке и учение о спасении. Первая доктрина сформировалась в результате реакции хранящего Первоапостольское учение Церковного Предания на заблуждения арианства, вторая – как его реакция на гностические секты и третья – как реакция сразу на два крайние учения: пелагианство, вобравшее в себя идеи античного гуманизма, и августинизм, впитавший в себя смесь манихейства и неоплатонизма.

Православный апологет Уайтфорд уподобил Писание вершине, увенчивающей Предание, однако с точки зрения евангельского христианина это грубый богословский просчет на уровне основополагающих принципов. Писание является фундаментом и основой всего вселенского здания Церкви и ничем иным быть не может. Не будь его, в Церкви Божьей не было бы ни стен, ни потолка, ни всего остального. Этот автор считает, что Божье Предание исходит от Адама и было основой для создания Писания, однако он ошибается. Об этом Предании мы почти ничего не знаем, а Библия и до сих пор сильна влиять на судьбы миллионов людей даже без

дополнительного толкования со стороны Церкви. И в этом ее первостепенный авторитет. Все остальное действует лишь благодаря Библии. Да, эта Великая Книга была не всегда и создавалась не сразу, однако когда она появилась, ничто не могло конкурировать с нею и до сих пор не может сделать этого.

Баптистский автор Е. Бахмутовский заканчивает свое исследование «Апостольская преемственность» следующими словами: «Учение об апостольской преемственности благодати возникло не раньше 3-го века (а точнее в 4-ом веке, но это уже требует дополнительных изысканий и статей), и не является тем, чему учили апостолы и первые Отцы церкви, то есть их ученики. На вопрос же: «Что есть истинная Церковь?», дает прекрасный ответ Иринеи Лионский: «Где Дух Святой, там и Церковь и вся полнота даров». Поэтому прав был один из родоначальников русского баптизма В.Г. Павлов, говоря: «Баптисты не придают значения тому, что известная церковь имеет непрерывное преемство от апостолов в рукоположении, но тому, чтобы церковь была преемницей духа, учения и жизни апостолов. Важно не преемство, а обладание этими благами». Таким образом, в учении апостолов и в их жизни протестанты сохраняют преемственность, преемственность же в благодати вообще не зависит от церковной иерархии и вопроса рукоположения.

Об этом тот же автор говорит следующее: «Учение об апостольской преемственности появилось как ответ на разросшиеся гностические секты, и было в то время вполне оправдано. Суть его заключалась в том, что такая преемственность позволяла сохранять порядок и благочиние в церквях, их внутреннее устройство и функционирование как тела (Климент Римский), а также истинное учение, передаваемое и сохраняемое через епископов (пресвитеров), которых по испытанию и наставлению в истинной вере, рукополагали на служение, так что они продолжали нести апостольское учение дальше, помогая верующим людям жить праведно и защищая церковь от ошибочных трактовок Священного Писания (Иринеи и Тертуллиан). Но о передаче благодати священства через рукоположение, как говорится в современном учении о хиротонии, мы ничего не встречаем в их работах. Даже в 1-ом правиле святых апостолов (2-3 вв.), где говорится, что «епископа да поставляют два или три епископа», такое упоминание сделано с целью сохранения истинности учение и его передачи». Таким образом Первая Церковь не знала представления о передаче через рукоположения Божьей благодати. Конечно, подобные взгляды возникали и даже развивались в ней, но до вступления Церкви в период создания внешней инфраструктуры в IV-м веке они не были господствующими.

1.5. Учение о Церкви.

В авторитетном вероисповедном православном документе «Основные принципы отношения РПЦ к инославиям», в частности в главе под названием «Стремление к восстановлению единства», многократно (пункты 2.3-2.12) подчеркивается, что единственной истинной Церковью является Православная Церковь. В этой претензии Православной Церкви на свою исключительность представлен чисто католический подход к экклезиологии, основанный на утверждении западного отца Церкви Киприана Карфагенского: «кому Церковь не мать, тому Бог не отец». На этом основании Киприан даже перекрещивал провинившихся членов своего прихода. Вскоре после признания своей исключительности Церковь посягнула и на чисто Божественный авторитет,

объявив себя непогрешимой, причем во всех сферах своей деятельности.

Этому мнению противостоит протестантское, называющее его религиозной разновидностью утопизма. Его вполне ясно выразил баптистский историк и публицист Игорь Подберезский: «Многообразие протестантства часто ставят ему в вину: это, дескать, явный признак неистинности, ибо истина едина. Верно, истина едина. Но ее полнота принадлежит только Богу, только у Него она едина, человеку же дано лишь то или иное приближение к божественной истине. И всякий человек или собрание людей, объявляющие о владении полнотой истины, возвещают о своем отпадении от нее, ибо самочинно присваивают то, что принадлежит Богу» (Протестанты российские, протестанты зарубежные. Мирт, №6, 2002).

Мысль автора направлена не только в сторону признания определенной ценности христианской свободы, но отмечает и определенную опасность неоправданного однообразия: «Протестантство провозглашает индивидуальную связь каждой души с Богом, право каждого на личное (а не церковное только) понимание Его слова, то есть Библии. Протестанты признают, что такое понимание может быть ошибочно, но как раз это признание и открывает путь в душу человека Духу Святому, Который помогает найти истинный путь. А если говорят, у меня (у нас) все безошибочно, то это не более чем упорство в ошибках. В разномыслии, разнообразии есть опасность, но она куда меньше, чем в единомыслии, в единообразии доктрин и институтов. Комфорт совместности – вещь привлекательная для многих, но она обрекает церковь на застой и окостенение. Как говорил наш глубокий мыслитель Лев Шестов: «Устранишь рознь, а с нею вместе устранишь и многое такое, что лучше всякого согласия и гармонии». Что до разнообразия протестантства, то оно не так уж велико: 85% всех протестантов входят в десяток деноминаций, из которых одна из самых динамичных – баптизм». Так чье же представление о Церкви верно?

Протестантский подход к учению о Церкви ставит под сомнение безусловный характер православного представления о «ересях». Православное учение о Церкви чаще всего описывалось путем его обособления от «ересей» и «сект». При этом различия между этими двумя терминами часто стирались. Если библейское понятие «ересь» действительно характеризует противоречие, то небиблейское «секта» лучше было бы отнести к тем разновидностям христианской веры, которые не выходят за рамки основных христианских доктрин. Слово «секты» этимологически правильнее было бы воспринимать как внутрихристианские «партии» или «фракции» или, говоря евангельским языком, «разномыслия между вами, дабы открылись между вами искусные» (1 Кор. 11:19).

Текст 1 Кор. 11:19 использует слово «разномыслия» (в греч. «ереси») в специфическом или положительно применимом к христианам значении. Эта специфичность подтверждается фразой «между вами» (использован предлог местонахождения) в отличие от «из вас самих» в тексте Деян. 20:30 (использован предлог движения изнутри наружу) (ср. тот же предлог в 1 Ин. 2:19). Павел бы удивился, если бы коринфская церковь мирилась с недопустимыми «ересями», однако вести о допустимых «ересях» он не удивился, считая их не только допустимыми, но и оправданными (1 Кор. 11:18). Иными словами, в новозаветный период даже слово «ересь» не всегда имела отрицательный смысл.

Подобным же образом толкует его о. Филипп П. в своей статье «Если ересь грех, тогда любой

грех есть ересь»: «Само слово «ересь», означающее «выбор», восходит к греческому слову со значением «хватаю, избираю, убеждаю». По поводу разногласий внутри Коринфской Церкви, касавшихся братских трапез, сопряженных с вкушением Вечери Господней, апостол Павел писал: «...слышу, что когда вы собираетесь в Церковь, между вами бывают разделения, чему отчасти и верю. Ибо надлежит быть и разномыслиям (буквально – «ересям») между вами, дабы открылись между вами искусные» (1 Кор. 11:18-19). Эти слова в дальнейшем оказались пророческими: разделения среди христиан по различным как важным, так и несущественным вопросам сопутствовали всей церковной истории вплоть до сегодняшних дней, когда они нисколько не ослабевают. И если это касалось часто практической и бытовой жизни христиан, то в отношении самих тайн Божиих тем более. В самом деле, истина, открытая нам во Христе, - одна, всецела, вечно и неизменяема: «Христос вчера, сегодня и во веки Тот же» (Евр. 13:8). Но она не может быть никем и никогда выражена до конца словами, рационально воспринята и объяснима, по немощи и ограниченности человеческой». Как же легко в таком случае отнести к «ереси» невинное недопонимание? И чем сложнее спорный вопрос, тем опасность совершения ошибки начинает угрожать даже именитым богословам. Вот почему они предпочитают в таких случаях не выступать с претензией на абсолютное понимание рассматриваемого вопроса, ведь, как справедливо замечает Филипп П., «еретиков всегда было гораздо больше, значительно больше внутри самой Церкви, нежели принято думать».

На внутривероисповедное употребление термина «секта» указывает и президент Евразийского отделения Международной ассоциации религиозной свободы (ЕО МАРС) Ю.Г. Носков на состоявшихся 16 марта 2007 года слушаниях в Мосгордуме "О противодействии разжиганию религиозной розни и сектантскому движению на территории города Москвы": «Вот если взять Полный православный энциклопедический словарь т. 2, то там записано "сектантство в общем смысле это следование учению отличному от принятого церковью", то есть, по всей видимости, это больше внутрицерковный термин. Секты присутствуют в любом религиозном течении и его широкое использование в светской среде (недопустимо)». Православие же для воздействия на христианское инакомыслие вместо духовной борьбы посредством слова использует политические рычаги, да еще и пытается с их помощью расправиться с нехристианскими религиозными течениями.

Впрочем, среди самих православных нет единомыслия по этому вопросу. Так, православный канонист епископ Никодим (Милаш) в своем толковании на 45 Апостольское правило о идентификации "еретика" ссылается на первое правило Василия Великого, которое признает тройную классификацию отступления от Церкви: еретики, раскольники и самочинники. По терминологии св. Василия, еретики – это те, кто расходится с православным вероучением по основным доктринам. Еретиков он предписывает принимать в Церковь через крещение, даже если они и были крещены по собственным канонам. Принадлежащих к иным христианским сообществам, отделившимся от Православной Церкви, Василий Великий обозначает как раскольников или самочинников, предусматривая в качестве чинопоема для первых миропомазание, а для вторых – покаяние. Иными словами, Василий Великий допускал возможность каноничности таинства крещения, совершенного в инославии.

Это мнение Василия Великого интересно особенно во свете того, что он придерживался убеждения о том, что строгая еклизиология Киприана Карфагенского более соответствует

преданию и духу Церкви, чем либеральная экклезиология Августина, утвердившего римское учение о действительности таинств инославных Церквей. Терпимые взгляды к инославию высказывал и Григорий Богослов: "так же, как многие наши не с нами, ибо жизнь, которую они ведут, отрывает их от единого Тела, так и многие внешние нам принадлежат, ибо у них нравы опережают веру, и им не хватает только имени, тогда как они обладают самой Истиной" (P.G. 35, col. 992). Эту мысль выражает либеральный православный богослов Георгий Кочетков так в своей статье «Анабаптизм в православии» (см. Православная община, 1992, № 8, – с. 31-41): «Можно формально и официально принадлежать Православной церкви и не быть вполне или даже вовсе в Церкви, но можно, наоборот, внешне в ней не числиться, но в принципе отчасти или даже вполне ей принадлежать». Иными словами, при неправильном определении границ Церкви вне ее могут оказаться вполне ортодоксальные люди.

Заметим, что разграничение раскольников Василием Великим лишний раз подчеркивает то, что первые христиане не уделяли обрядовым и организационным вопросам того же значения, что и доктринальным (догматическим). Что же касается категории самочинников, то здесь вообще существует большая опасность злоупотребления анафемами, ведь болезненный орган Тела Христова нужно не отсекают, а лечить, когда его можно вылечить, как говорит апостол Павел: «Но Бог соразмерил тело, внушив о менее совершенном большее попечение, дабы не было разделения в теле, а все члены одинаково заботились друг о друге» (1 Кор. 12:24).

Поскольку и на практике в Православную Церковь неоднократно принимали протестантов через миропомазание, а римокатоликов и вовсе через покаяние, следует полагать, что по классификации Василия Великого оба эти вероисповедания невозможно называть еретическими (!). Это же должно означать, что их таинства имеют силу и в отделении от православия, а значит не все инославие должно быть приравнено к неверию или к ереси. Не об этом ли свидетельствует тот факт, что до революции в Русской Православной Церкви (РПЦ) не перекрещивали не только армян и католиков, но и большинство протестантов (см. "Книгу чинов присоединения" в 2-х частях)?

Вот почему в вышеотмеченной статье Кочетков решительно выступает против практики перекрещивания не только католиков, но и протестантов: «И католики, и протестанты крещены и в перекрещивании не нуждаются. В чем они обычно нуждаются так это в том или в ином "восполнении" их таинства Крещения для того, чтобы их членство в Церкви сделать более полным. И уж если говорить, что кто-то из них нуждается в Крещении, пусть внешне и "повторном", то в том же смысле, в каком это может быть обращено и ко всякому внешне крещеному в Православной Церкви, когда, по выражению св. Григория Нисского в 40 главе "Большого огласительного слова", "вода осталась водой", что видно из соответствующих "плодов" их дальнейшей жизни и засвидетельствовано всею церковью или хотя бы "двумя-тремя", собранными во имя Христа. Мы никогда не согласимся с тем, что нормальное Крещение католиков и протестантов при сохранении ими общего с нами Символа веры и общего Священного Писания не есть истинное и правильное таинство Крещения, а крещение в нашей Церкви, когда оно совершается вне всякой христианской веры и жизни со стороны крещаемого, родителей и крестных и всякой внутренней связи их с теми, кто достойно совершает обряд таинства, и есть христианское, истинное и правильное. Если первое, "инославное" Крещение, судя по духу и плодам, действительно, то оно и действительно, и если второе, "православное"

крещение, судя по тем же духу и плодам, недействительно, то оно и недействительно».

Андрей Кураев отмечает частичную причастность к Богу инославия следующим образом: «Православное... богословие говорит о некоей «призывающей благодати». Это то действие Божие, которое происходит вне Церкви, то касание Богом человеческого сердца, которое поворачивает это сердце к вере. Поскольку назначение этой энергии – привести к Церкви человека, который еще вне ее, то это – единственный вид благодати, который действует вне Церкви. О ней св. Феофан Затворник сказал, что «призывающая благодать – всеобщая, никто не исключен». Нет оснований отрицать наличие этой благодати в католичестве и протестантизме, ибо «никто не может назвать Иисуса Господом, только как Духом Святым (1 Кор. 12:3). Этот текст писания всегда держал в уме св. Филарет Московский, когда речь шла об инославных христианах. Не стоит забывать его и нам» (Диакон Андрей Кураев. Вызов экуменизма. М., 2003. – с. 265). Таким образом мы видим, что и Кураеву трудно поставить инославных верующих в один разряд с неверующими людьми, по крайней мере, с позиций процитированного им текста Писания.

Следовательно, достижение спасения через Православную церковь может происходить не единственно. Если же допустить, что общность веры у православных с инославными неполная или несовершенная, то разве не существует этой проблемы и внутри православия, когда таинства преподаются в отрыве от сознательного служения Богу приобщающегося к ним человека? Если же православная экклезиология допускает возможность частичного совпадения своих учения и практики с инославными, тогда категоричный постулат Киприана Карфагенского «Кому Церковь не мать, тому Бог не Отец» имеет условия своего применения. Здесь можно вспомнить слова митрополита Филарета (Дроздова): "Никакую церковь, верующую, что Иисус есть Христос, не дерзну я назвать ложной" (цит. по: Журнал Московской Патриархии, 1987, № 9, с. 19).

Особо остро выглядит вопрос о том, что подлинным раздавателем благодати является Иисус Христос, а все посредники этого Его действия в силу своего несовершенства недостаточно адекватно выполняют свои обязанности. Не исключено, что лучший инославный может превзойти по послушанию Богу худшего православного. Кочетков говорит об этом следующее: «Но что значит по отношению к православной вере понятие "всецелое", как будто она некий свод законов по ветхозаветному образцу, по отношению к которому не позволено ничего добавлять и изымать? Да и как вообще можно на перспективу ставить задачу какого-либо возвращения? Это было бы почти тем же, что "взявшись за плуг, оборачиваться назад". Церковь идет только вперед, и ни она сама, ни приходящие к ней не могут вернуться к прежним историческим эпохам, будь то эпоха неразделенной церкви (иллюзия некоторых православных), апостольская эпоха (иллюзия некоторых протестантов), или эпоха Тридентского собора (иллюзия некоторых католиков). Буква не должна восставать на Дух, иначе христианству снова будут грозить смерть и разрушение в отмщение за богопротивное законничество». Ссылаясь на работу Н. Афанасьева «Служение мирян в Церкви» (Париж, 1955), Кочетков считает проблемным адекватное осуществление даже принципа соборности, основополагающего в православной экклезиологии. Иными словами, православная доктрина о Церкви еще борется с проблемой определения размеров церковной ограды. По крайней мере, что истинное нужно признать и в инославии, иначе какое может быть с ним общение или сотрудничество?

Исходя из всего вышеизложенного, можно сделать вывод о том, что в случае если в православное определение Церкви Христовой проникла ошибка, то реальное Тело Христа может состоять не только из православных, но и инославных верующих, так сказать не «оставивших важнейшее в законе» (Мф. 23:23). Не приходится говорить об ошибочном отождествлении простым православным людям Церкви с храмом вопреки мудрости русской пословицы «храм не в бревнах, а в ребрах».

Теперь нам нужно перейти к рассмотрению протестантского учения о Церкви, исповедуемое в евангельской как западной, так и восточной (анабаптистской) традиции.

Евангельские протестанты рассматривают Церковь как собрание людей, посредством личной веры откликнувшихся на Откровение Слова Божьего, переданного при помощи исторической доктринальной преемственности. Также они представляют Церковь Христа не просто как общество разрозненных друг с другом христиан, поддерживающих мистический союз со Христом, но и как видимый организм, выполняющий определенные цели в этом мире. При этом, поскольку эта форма организации основана на свободном общении и сотрудничестве, единство такого рода организма нельзя назвать административным или централизованным. Духовность не может не выражаться видимо, но эту видимость невозможно описать в канонических или организационных терминах.

Евангельские христиане ценят христианским общением и заинтересованы в достижении единства между всеми христианами по основным доктринальным вопросам, к которым относят учение о Боге, учение о человеке и учение о спасении. Вне единства по этому кругу вопросов не можно говорить об Истинной Церкви Божьей и ее признаках.

К атрибутам истинной Церкви, как это понимают восточные протестанты, относятся:

1. единство учения (напр. Ин. 17:21; Еф. 4:3);
2. святость жизни (напр. 2 Пет. 1:15; Еф. 5:27);
3. соборность взаимоотношений (напр. Мф. 20:12; 2 Пет. 1:1).

Единство Церкви проявляется в общем учении, чувствах и поведении верующих, а не в признании определенной организационной структуры или богослужебного порядка и безусловном подчинении им. Соборность позволяет верующим поддерживать должные взаимоотношения друг с другом, не ущемляя духовные права и интересы каждого из них. О значении соборности апостол Павел писал Тимофею следующее: «Что слышал от меня при многих свидетелях, то передай верным людям, которые были бы способны и других научить» (2 Тим. 2:2). Кстати, здесь представлены все признаки Церкви: «что слышал» (доктринальное единство), «при многих свидетелях» (соборность) и «верным людям» (святость). К тому же под словом «передай» мы можем видеть Предание, призванное хранить все эти три признака Церкви в неповрежденном виде.

Признак святости истинной Церкви Христа основаны на Ее избранности или посвященности Богу, отличающей верующих от других людей:

1. пребывание в учении Христа (чистота доктрин).

2. освящение (чистота личной жизни).
3. любовь (чистота братских отношений).

Примечательно, что Православная Церковь, разделяя верующих на мир и клир, противоречит всем этим критериям. Она признает разделенность народа Божьего на эти две группы и большую святость одной из них над другой перед Богом. Этих ошибок избегает евангельское вероисповедание. Хотя высокая нравственность членов подлинной Церкви Христа не исключает нахождения в ней христиан духовно слабых, неопытных и неокрепших, отсутствие этого качества не может быть компенсировано количественным признаком. Таким образом, если православные считают, что в «сектах» возможно лишь частичное познание Божественной истины, то евангельские протестанты с тем же успехом в праве заявить, что православие предлагает неверующим людям лишь начатки духовной жизни во Христе. Снова-таки здесь нельзя сильно обобщать ситуацию, поскольку евангельский протестант с готовностью признает глубину следующих слов: «Монах есть тот, кто держится одних только Божиих слов и заповедей во всяком времени и месте и деле» (Преп. Иоанн Лествичник. Лествица. Слово 1.4. СПб. 1996. – с. 16).

По этой причине, восточным протестантам, по крайней мере, странно слышать, как Вячеслав Рубский пытается разбавить святость Церкви путем указания на таких отступников, как Диотреф или Димас. Приведя ряд аргументов несовершенств первых христиан, описанных в Новом Завете, автор делает торжественное заключение: «И таких свидетельств о безнравственности в первоапостольской общине в Писании немало. Это обстоятельство не оставляет сомнений в том, что эти общины были бы наверняка отвергнуты современным искателем правды Божией, если бы он стал руководствоваться “нравственным” критерием». Таким простым росчерком пера уважаемый священник выбросил вместе с водами и младенца. А зачем ему святость, когда первые христиане и те грешили? Логика весьма странная даже для самих православных.

Или вот еще шедевры православной апологетики, которые и комментировать то стыдно: «Если через дорогу есть община, в которой лучше пастырь и паства, даёт ли мне это право на составление собственного символа веры? Если мне не нравится, как ведут себя члены моей “церкви”, неужели это не даёт мне право изобрести свое учение?» Автор, наверное, никогда не изучал в семинарии, что низкий духовный уровень христиан определяется не только доктринальными ересями. Большей частью он обусловлен простым нежеланием следовать евангельским предписаниям. Богословские прения здесь совсем ни к чему. Однако православному апологету признать это стыдно, поскольку такое признание было бы равнозначно убеждению в необходимости реформирования собственного вероисповедания.

Нельзя утверждать, что любая, претендующая на название «христианская» конфессия спасает (разумеется, Бог силен спасти отдельных лиц). В Божий промысел входило лишь духовное единообразие, но не организационное.

Истинные члены Церкви Иисуса Христа находятся во многих конфессиях, исповедуя одни и те же убеждения, подчиняющиеся руководству Одного и Того же Духа Святого и имеющие искреннюю любовь к Богу, к своим единоверцам и миру в целом. Каждого истинного христианина можно определить по чистоте его вероисповедных принципов и практической жизни.

Разумеется, это нисколько не противоречит утверждению Никейского символа веры: "Верую... во едину, святую, соборную и апостольскую церковь." Единство Церкви Божьей превосходит национальные, богослужебные и организационные границы. Конечно, в определение «духовное единство» Церкви восточные протестанты включают не только доктринальное согласие, но и согласие по вопросу образа жизни христианина, однако последний все равно является частью практического богословия. Разумеется, Бог Сам разберется с теми протестантами, которые не соответствуют заложенным в Писании и Раннем Предании доктринам.

Под организационным устройством Церкви восточные протестанты понимают структуру ее управления как на вселенском, так и на поместном уровнях. Разумеется, учения о Церкви у протестантов и православных христиан существенно отличны. Если для последних истинной церковью является исповедание правоверных доктрин и совершение правоверных таинств через посредство правоверной иерархии, то протестанты не признают единой в организационном плане церкви. У них Церковью считается духовное и доктринальное (1 Тим. 3:15), а не организационное единство, хотя они отчасти совместимы.

Иными словами, протестанты исповедуют конгрегационалистское устройство Церкви, а не епископальное, как православные христиане. По этой причине Православной Церкви существует система централизованной иерархии, препятствующая созданию новых национальных (в православном богословии поместных) церквей (автокефалий) с использованием в литургии местных языков.

Примечательно, что о необходимости перевода литургии на национальные языки обращенных народов признают даже сами православные христиане: «Один из наиважнейших вопросов, связанных с миссией РПЦ даже для русских, это проблема непонятности богослужений из-за использования церковнославянского языка» (См. «Дикое Поле» № 4, <http://www.dikoepole.org/index.php?a=num&n=4&abc=kamenkovi4>). Именно по этому вопросу современное православие ушло от древней церковной традиции, которая всячески содействовала переводам Писания на другие языки (сирийский, коптский, славянский).

Как относится Писание к вопросу об организации Церкви? Представление Павла о Церкви Христа как множестве объединенных под «Главой» (Христом) органов тела свидетельствует против церковного централизма. Наряду с этим принципу многообразия в Новом Завете имеются вполне ясные теологические основания. «Бог издревле говорил... многократно и многообразно» (Евр. 1:1). Благодать (1 Пет. 4:10) и премудрость (Еф. 3:10) Бога «многообразны», а дары Духа Святого также «различны» (Рим. 12:6; 1 Кор. 12:4-6). Христос явил Себя «со многими (а не одним) верными доказательствами» (Деян. 1:3). Бог подтверждал служение апостолов «различными» (а не одной) «силами» (Евр. 2:4). Свидетельство при крещении верующих должно было происходить перед «многими (а не двумя) свидетелями» (1 Тим. 6:12). Трудно согласиться с тем, что данное разнообразие является не равноправным, а иерархическим.

Право на обладание истиной не ограничено в Писании только кругом избранных лиц, но Павел говорит Тимофею (2 Тим. 2:2): «Что слышал от меня при многих свидетелях, то передай верным людям, которые были бы способны и других научить». Кроме 12-ти апостолов Христос имел и еще 70, хотя и отошедших позже (во всяком случае, некоторые из них могли быть в числе пятисот видевших Христа воскресшим). Право толковать Священное Писание или учить апостольскому

учению даже служители церкви получили не в результате передачи им апостольского благословения, а благодаря личному призванию на этот труд. Дело же церкви распознать этот равный прочим дар и избрать его носителя на соответственное служение при подтверждении авторитетом другого служителя. В связи с этим Санников отмечает: «Итак, власть и сила истинной духовной жизни передается отдельным людям непосредственно от Бога и по Его Божественному изволению, и только таковых мужей, исполненных силой свыше (Деян. 6:3), должны рукополагать в служители, как это совершалось в первохристианской Церкви» (Готовимся к крещению, с. 418). Вот почему признание восточными протестантами апостольской преемственности в деле сохранения первоначального евангельского учения не ведет с неизбежностью к разделению Церкви Христовой на мир и клир.

Даже выделение церковных служителей из массы верующих не носит исключительного характера, поскольку в этой роли может находиться каждый ревнующий и достигший определенного духовного опыта брат, разумеется, если он лично осознает к этому Божье призвание. Также в поместной общине могут учить все верующие (за исключением сестер, которые ограничены в праве учить братьев). В коринфской церкви «каждый» был участником богослужений (1 Кор. 14:26), вся организация которых сводилась к принципу — говорить «один за другим» (1 Кор. 14:31). Согласно принципу «всеобщего священства» (1 Пет. 2:5, 9; Откр. 1:6; 5:10; 20:6; ср. Ис. 66:18-21), сами члены Церкви, включая и апостолов, а также дары Святого Духа одинаковы по своему духовному значению. Да и какое может быть различие тех, кто спасается исключительно по вере? В отличие от доктрины оправдания различие между верующими может устанавливать доктрина освящения, поскольку у всех не происходит одинакового духовного роста. Покаяние же и вера всех уравнивают. Между служителями Нового Завета также не проводится никакой духовной разницы: апостолы Петр и Иоанн называются пресвитерами (1 Пет. 5:1; 2 Ин. 1), Павел, Аполлос и Тимофей — диаконами (в Синодальном переводе «служителями» — 1 Кор. 3:5; 2 Кор. 3:6; 1 Фес. 3:2). Разделение на пресвитеров и диаконов в Новом Завете явно функциональное, в духовном значении они равны: например, диакон Филипп совершал служение благовестника (Деян. 8).

Это положение нисколько не противоречит тому, что только некоторые члены Церкви (т.е. священнослужители) могут учить других доктринам через апостольскую преемственность. Преемственность касается служителей Церкви как носителей лишь одного из множества равноправных даров Духа Святого. Хотя все члены Церкви имеют Духа Святого, не все имеют дары священнослужения (пастырства, учительства, управления, служения — Еф. 4:11-12), потому и не могут учить (см. Деян. 1:15). Церковное избрание нового священнослужителя и подтверждение этой кандидатуры действующим священнослужителем (Деян. 1:15-26; 6:1-6) преследуют одну и ту же цель — обнаружение этого дара, так что только такому лицу должно быть вручено церковное служение. Исключительность статуса священнослужителей, следовательно, основана не на передаваемой через рукоположение благодати, а на обладании особым даром Духа Святого. Рукоположение позволяет лишь зафиксировать носителя этого дара и обеспечить сохранность передаваемого ему апостольского учения. Это не передача благодати, а преемственность учения. Божественная же благодать передается посредством не человеческого рукоположения, а ниспослания сверхъестественного дара Духа Святого. Рукоположение только обнаруживает дар, а не производит его.

Православное учение о трехчинной иерархии (диакон, пресвитер, епископ) не только библейски не обоснованно, но и внутренне противоречиво. Например, если несколько епископов могут поставлять на служение нового епископа, тогда почему не могут священники поставлять нового священника? Разумеется, епископское верховенство над священником вовсе не нужно, как и патриаршее над епископом. Коль не существует отдельной преемственности для епископов и для священников, значит они равны. Иначе митрополит должен был быть святее епископа, а патриарх митрополита. Если православие признает иерархию, тогда почему не доводит ее до логического конца – верховенства патриарха? Если же это греховно, за что и осуждается Римско-католическая Церковь, тогда почему отличается во власти епископ от священника?

Все это свидетельствует о том, что Божьего избранничества к безусловному духовному лидерству нет в христианской церкви ни между национальными церквями, ни между служителями, ни между самими верующими. Все верующие равны перед Богом, избирая из своей среды достойных служителей и вверяя им различные служения в согласии с их внутренним призванием. Духовное единство не унифицировано и не сведено до структуры иерархической организации, но носит свободный и равноправный характер. Посредничества в деле понимания воли Бога или получения прощения грехов в Церкви Христовой не существует.

Православное представление о духовном превосходстве епископа в Церкви внутренне противоречиво, ибо если Церковь есть полнота истины, тогда почему во главе ее должен находиться епископ, а не вся община? Игорь Ефремов признает определенную обоснованность принципа всеобщего священства: «Действительно, каждый христианин является священником храма души своей. «Жертва Богу - дух сокрушенный; сердца сокрушенного и смиренного Ты не презришь, Боже» (Пс. 50:19). Господствуя с помощью благодати над своей падшей природой, не давая место греху, человек делается «царем» – хозяином своей воли. Он освобождается от власти дьявола и становится господином своей природы» (В вере ли вы? с. 97). Правда, ниже он заявляет, что это священство ограничено лишь индивидуальной сферой жизни христианина, не распространяясь на церковное служение. Однако разве не на индивидуальном священстве построено церковное священство у протестантов? Именно на нем.

Поскольку Церковь Божья основана на личной вере и преследует цели спасения и назидания людей, ее природа считается духовной. Вид организационного устройства церкви отходит на задний план. Разумеется, к выражению спасающей веры относится не только исповедание определенных доктрин, но и послушание руководству Духа Святого и поддержание духовных взаимоотношений с другими верующими. Преследование цели духовного по своей природе спасения и пребывания в нем составляет сущность церкви. Духовный характер обязанностей и природы Церкви не позволяет считать ее религиозной организацией. Отношения между христианами должны быть не столько правовые (принуждающие), сколько моральные (добровольные). Пастора призваны учить, убеждать и воспитывать, а не властвовать, требовать и принуждать.

Православное богословие разделило Церковь на мир и клир, на учащих и учащихся ее членов, тогда как Писание не только не допускает такого разделения, но и учит о всеобщем священстве. В евангельском понимании служителя и учителя Церкви имеют такой же доступ к благодати как и рядовые члены церкви. Их преимущества функциональные, а не природные, а отличия касаются

степени, а не качества. Общая масса верующих связана с доктринальным единством, соборностью и чистотой Церкви не опосредовано через какую-то духовную (элитную) часть верующих или церковные таинства, а непосредственно через действие Духа Святого. У евангельских христиан все священники, которые получают благодать от собственного служения Богу, подобно тому, как и православные священники не нуждаются в том, чтобы кто-то совершал над ними, например, священнодействие причастия. Святость Церкви зависит не от таинств, а от святости каждого ее члена, поэтому рядовые верующие свидетельствуют о ней, а не приобретают ее при крещении или причастии. Как же Церковь может выступать в роли раздающей благодать тем, кто сам наделяет ее ею?

К истинной Церкви Бога относится целый ряд организационно независимых церквей или церковных объединений, включая и национальные. В этом смысле принадлежность к истинной Церкви определяет доктрина, а не организационное единство. Точнее сказать, организация существует, но у нее не иерархическая, а соборная (равноправная) структура.

В доктринальных вопросах поместная церковь не имеет самостоятельности и поэтому не может сама рукоположить себе служителя (священнослужителя) без одобрения со стороны других действующих служителей, разумеется, не высших по рангу. В поместной церкви евангельского вероисповедания необходимо представленную церковь (членским собранием) кандидатуру служителя провести через процедуру проверки на соответствие доктринальным требованиям этого вероисповедания. Каждый служитель должен получить заверение не от членов церкви, а от других служителей, причем имевших такое же (подтвержденное другими служителями) рукоположение. В начале идет избрание кандидатов общим собранием, потом их рукоположение служителями – такой порядок мы видим в избрании семи диаконов в Первоапостольской церкви (Деян. 6:6).

Соответственно и церковные таинства крещение и причастие должны преподаваться только таким образом избранным служителям. При этом, на принимающего крещение, причастие или служение вовсе не сходит благодать, которой обладали апостолы Христа, а только подтверждается тождественность вероисповедных убеждений. На всех же христиан Дух Святой сходит в момент их возрождения, который только подтверждается или объявляется в таинстве крещения. Что касается принятия служения, то Дух Святой действует на избранном со времени его избрания на это служение Богом, а не служителями. Служителя делают законным его служение лишь для данной церкви. И если по каким-либо причинам Церковь вдруг бы не избрала этого брата на служение или его избрание не одобрили другие служителя, его служение продолжалось бы на неформальном уровне, поскольку Дух Святой наделил его конкретным даром, который просто оказался незамеченным или проигнорированным церковью или служителями.

Итак, в вопросах организационного устройства православное богословие снова страдает непоследовательностью. Александр Шмеман в своей работе «Авторитет и свобода в Церкви» давал такое определение Церкви: «Церковь - это не организация и не авторитет, а тело, напоенное Духом, в котором нам дана потрясающая возможность верить друг другу в свободе». Если же Церковь есть обиталище Духа Святого, тогда почему она разделена на мир и клир, на посредников и тех, кто нуждаются в этих посредниках, на учащихся и тех, кто учится, на святых и

грешных. Если в Православной Церкви должно проявляться свободное послушание водительству Духа Святого, тогда почему она отрицает протестантский принцип «всеобщего священства»?

С позиций восточных протестантов священнослужитель есть носитель одного из даров Духа Святого и равен остальным членам Тела Христова, каждый из которых носит не менее важный другой дар от Того же Духа Святого. Если и существуют между ними определенные различия, то лишь в степени, а не в качестве. Продвигаться по пути святости вправе каждый христианин, хотя он и избран к определенному служению перед Богом. В вопросе «священства» играет основную роль не формальная преемственность, а фактическое посвящение каждого члена церкви Богу. Посредников между Богом и человеком в качестве раздатчиков Его благодати в евангельском братстве нет, есть лишь помощники, учителя и советники. Христос делегировал духовную власть не структуре, не формальной элите, а всему организму Церкви. Она в каждой ее частичке, которой и является отдельно взятый христианин. Общее собрание членов поместной церкви может передать свои полномочия отдельным членам, но власть последних они могут повиноваться лишь до тех пор, пока она удовлетворяет их духовные запросы. Если же этого соответствия нет, и поместная церковь превратилась в формальную структуру, о евангельском повиновении ее лидерам говорить не приходится.

Единой Церковью Христа является доктринально и нравственно, а не структурно и иерархически. Не существует Единой Истинной Церкви в качестве организации. Даже доктрины позволяют нам определить, какая же христианская церковь истинна, лишь приблизительно, поскольку каждый христианин может иметь богословские убеждения, лишь частично отраженные в Вероисповедании своей конфессии. Что же касается вопросов духовного образа жизни – Дух Святой действует везде.

Евангельские христиане защищают индивидуальный аспект веры от обвинения в причинении большого множества различных толкований Библии и создании многочисленных вероисповеданий следующим: феномен религиозной веры как духовный вакуум в человеческой природе присущ абсолютно всем людям, а значит это единство в духовной потребности консолидирует всех людей. Все люди испытывают укоры совести, все мечутся и ищут пути избавления, и все не удовлетворяются ложными способами разрешения своей духовной проблемы. Вот почему индивидуальная вера не разъединяет, а соединяет людей. Различные взгляды на понимание Библии присущи и отцам Церкви, и Соборам, и живому опыту Церкви. Индивидуальная вера ищет в Слове Божьем ответа на общий для всех людей вопрос и к проблеме разделения христианства не имеет прямого отношения. Для того, чтобы воспринять Божественную истину своим разумом как можно лучше, человеку потребуется много времени. Однако, ощутить действие Духа Святого (обличающее и исправляющее) в своем сердце можно при минимуме Божественных знаний.

Об умалении индивидуального и потому свободного начала в Церкви пишет баптистский автор С.В. Санников: «Православное же учение о Церкви, уделяя много внимания сакраментальной природе Церкви, рассуждает главным образом о действии Духа Святого в рамках всей Церкви и в святых избранниках и почти ничего не говорит о действии Духа Святого в каждом ее члене» (Готовимся к крещению. Катехизаторские беседы. Одесса. 2004, с. 410).

Подчеркивая индивидуальный аспект веры, протестанты указывают и на опасности «эффекта

толпы» или «веры заодно». Очень часто не индивидуальная вера питается коллективным религиозным опытом, а общая религиозность зависит от примера сильной индивидуальной веры, ставшей на путь особого духовного подвижничества. Здесь протестантский индивидуалистический опыт опирается на мистическую традицию православия, и не только (например, Мартин Лютер был под сильным воздействием немецкого католического мистицизма).

Евангельская вера избегает упрёка и в замкнутости, поскольку исповедует тесный союз с любовью, всегда направленной вовне. Эту любовь человек воспринимает вместе с верой от Бога. Никто из нас не любил Бога должным образом, когда Он проявил к нам Свою любовь первым. Все мы блуждали, пускай частично и искренно, вдали от Него. Предложив грешнику прощение во Христе, Бог тем самым пленил его сознание и пробудил в нем ответную любовь. Тем не менее, для того, чтобы стать рассадником этой любви, ее нужно было вначале получить от Бога. Иными словами, дать другим подлинную любовь можно было лишь после получения ее от Бога, но не наоборот. По этой причине реального опыта возрождения требует не только христианская вера, но и любовь. По этой причине истинная индивидуальная вера всегда будет «движима» любовью к таким же, как сама, и никогда не вырождается в себялюбие, об опасности которого предупреждает митрополит Илларион (Троицкий) в своей книге «Христианства нет без Церкви».

Александр Шмеман в своей работе «Авторитет и свобода в Церкви» (1967) писал то, под чем подпишется любой восточный протестант: «Как ни страшно это сказать, сама церковь может стать "идолом". И она становится идолом всякий раз, когда "ради пользы Церкви" нас призывают черное назвать белым, неправду правдой, зло добром, всякий раз, что "ради Церкви" унижается Дух Святой, "ради" Которого и Которым она только и существует. Церковь не есть "высшая ценность". Она существует для того, чтобы Святой Дух приходил и все время освобождал и отпускал "измученных на свободу". В каком-то смысле ничего и никогда не нужно делать "ради Церкви", а только знать, что когда мы живем и поступаем ради Христа и по Христу, тогда мы - в Церкви и Церковь... Поэтому откинем всю эту лукавую "эклесиологию", это возвеличение Церкви, которое даже церковные соборы и съезды подчиняет вопросам "престижа", "ранга", "славы"... Какая Церковь первая, какая вторая? Кто старше? Как не "унизить" свою Церковь, а возвеличить ее? Мир уходит от Христа, а мы все еще спорим "кто старше"».

Несмотря на отдельно трезво мыслящих священников, в целом Православная церковь не только безнадежно привязана к своему формальному авторитету, но и сама этот авторитет «унижает», причем не только низкой нравственностью, сребролюбием приходских священников и приверженностью многим языческим обрядам, но и вовлечением в политику. Без реального послушания требованиям Слова Божьего никакое формальное членство в самой истинной во всех отношениях Церкви не спасет человека. По этой причине протестанты не превозносят формальные титулы, должности и церковные обряды как спасительные даже в рамках собственного вероучения. Между тем, Леонид Успенский не только не защищается от обвинения в обмирщении Церкви, но и гордится этим: «Этот процесс собирания является не влиянием языческого мира на христианство, но притоком в христианство тех элементов языческого мира, которые по своей природе должны влиться в него; это не проникновение языческих обрядов в Церковь, но их «воцерковление», не «придание христианскому искусству языческого характера»,

как это часто истолковывается, но христианизация языческого искусства» (цит по: Ферберн Д. Иными глазами, с. 161). Конечно, при помощи такого аргумента можно оправдать что угодно, включая создание «христианских» порнофильмов, ночных клубов, вин, наркотиков, спиритизма, гадания, магии и т.п. От одного только облачения в христианские одежды они станут святыми! Налицо явная недооценка православными богословами различия между возрожденной природой христианина и невожатой природой грешника.

Однако не нужно думать, что мнение Успенского в почете среди православных теологов. «Некоторые православные богословы верят, что между зрелым и популярным (народным) выражениями Православия существует огромная пропасть. Шмеман пишет, что на раннем этапе своего развития Русское Православие обнаруживало скорее не истинное, а ритуальное благочестие, под внешней видимостью которого скрывалось язычество: «То, что было в нем внешним: богослужение, обряд — воспринималось легко, чаровало и покоряло. Но создавалась опасность за этим внешним не увидеть и не стараться увидеть смысла, того «логоса», без которого сам христианский обряд становится языческим, либо — самоцелью... А душа продолжала питаться старыми «природными» религиозными переживаниями и образами». Кроме того, Флоровский утверждает, что такая языческая форма христианства начала позже расцениваться как православная норма. Он объясняет, что на протяжении XVII-XVIII вв. русское богословское образование было подвержено западному влиянию, вследствие которого произошел раскол между богословием и верой. Такой трагический разрыв привел к ситуации, в которой «вера старой няньки, или неграмотного мирянина, считалась образцом и истинным примером» христианства. Флоровский настаивает, что именно сельские жители сохранили множество сомнительных языческих верований. Несмотря на то, что утверждения Шмемана и Флоровского относятся только к Русскому Православию, язычество за христианской внешностью популярного православия обнаруживается не только в пределах России, но и на всем Востоке, да и на Западе» (Ферберн Д. Иными глазами, с. 204).

Дональд Ферберн характеризует православное учение о Церкви следующим образом: «Для восточного Православия единство Вселенской Церкви заключается не в общении между поместными Церквями (как у евангельских христиан), и не в наличии единой церковной структуры (как в Католицизме, или других христианских деноминациях), а, прежде всего, в Литургии и совершении таинств» (с. 48). Некоторые православные авторы даже настаивают на том, что для них правильная форма богослужения важнее правильной доктрины. Евангельские христиане решительным образом не могут согласиться с этим, оставаясь верными тесной связи принципов «только Писание» и «только вера». Кроме того они усматривают в церковной иерархии и таинствах неоправданное дублирование одних и тех же функций. Это создает между самими же православными христианами большое число причин для возникновения искусственных раздоров.

Отличие между католическим и православным отношениями к Церкви содержится в различных представлениях о виде организации, а не значении таинств. Между тем, то, что делается в католицизме на всемирном уровне, утверждается в православии на уровне Поместных Церквей: патриарх является минипапой в своей сфере владения, епископ в своей, приходской священник в своей. В итоге подлинной духовной свободы рядовые верующие не имеют, а централизация остается основной проблемой в церковном управлении. Преградой тому общий с католиками

иерархический недуг – разделение Тела Христова на мир и клир, а клира на епископов и священников. В православном богословии не содержится ясного ответа на вопрос, чей же авторитет выше – епископа или Церкви. Итак, отличий между православными и евангельскими верующими по вопросу о природе, задачах и устройстве Церкви достаточно много. Тем не менее, несмотря на это среди православных свидетелей протестанты все же находят родственные убеждения, например, следующие слова Александра Шмемана: «В результате (того, что Христос проповедуется), Царство Божье входит в этот мир, открывается в этом мире; вера же приводит человека к Божьему Царству. Культ является только реализацией, осуществлением того, чего верующий уже достиг верою, и смысл культа состоит в .. том, что он приводит к Церкви, к новому народу Божьему, сотворенному и вызванному к жизни верою» (цит. по: Ферберн Д. Иными глазами, с. 145).

1.6. Учение о греховности человеческой природы.

Поскольку спасение является Божьей реакцией на греховность людей, необходимо определить характер и степень этой испорченности. От этого зависит понимание и самого спасения. Например, в каком отношении грешник заслуживает прощение грехов, а в каком не заслуживает? Если осуждает свой грех, значит заслуживает Божьего прощения, а если нет, значит не заслуживает. Как видим, слово «заслуга» может иметь как более точное (богословское) значение, так и менее точное (служебное или техническое). Не определившись в понятиях, православные и евангельские христиане могут спорить до бесконечности и без какого-либо результата. Впрочем, в главном евангельские христиане близки к позиции православной, особенно в том вопросе, что Бог создал человека не совершенным, а свободным. Такая позиция снимает ответственность за возникновения зла и греха во вселенной с Бога и перекладывает его на человека.

Вопрос о причастности или не причастности Бога к грехопаданию разделил протестантов на арминиан и кальвинистов. Мартин Лютер в своем диспуте с Эразмом Роттердамским первоначально отрицал в естественной природе грешника необходимый для нравственного действия минимум свободы воли. Он отрицал вообще свободу воли из принципа ее неспособности принять благодать: «Если кто-то приписывает спасение, или даже самую маленькую его часть, свободной воле человека, то такой человек ничего не знает о благодати, и не познал Иисуса Христа как должно» (цит. по: Сперджен Ч.Х. «Сей есть Сын Мой возлюбленный». Сборник проповедей о Христе. Житомир. 2006. – с. 70). Поскольку Лютер априорно признавал несовместимость воли Бога и человека, множество текстов Писания он просто игнорировал, например, способность египетских мудрецов в действиях Аарона и Моисея увидеть «перст Божий» (Исх. 8:19). Примечательно, что отстаиваемый им первоначальный взгляд на греховность человека вступал в противоречие с его тезисом о возможности сопротивления Божественной благодати. Пусть благодать сама по себе не принуждает, однако только от состояния человеческого сердца зависело, почему в жизни одних грешников она находит отклик, а в жизни других – нет.

И лишь позднее под влиянием своего друга Филиппа Меланхтона Лютер признал, что именно эта свобода воли является поводом для удержания благодати тем, кто систематически и упрямо сопротивлялся ее действию. Бог поставил вопрос спасения в зависимость от поработанной,

рабской, но все же имеющей способность согласиться с заслуженным Божиим наказанием воли человека. Этой сумевшей смирить себя воле Бог дал право (!), разумеется, не понятное для юристов типа Киприана, Августина или Кальвина, просить о помиловании (Евр. 7:25). И это помилование стало возможным не по справедливости, требования которой уже удовлетворила Голгофская Жертва Христа, а по милости, принесшей эту Жертву ради спасения кающегося. Кальвин же так и остался при своей убежденности, так и не сумев объяснить, почему же неотразимая благодать определила в жизни апостола Павла до его уверования период преследования Церкви. Он так и не понял, что, хотя без воздействия Духа Святого никто не способен покаяться, все же это воздействие универсально и непринудительно, а значит от человека зависит принять ли его или нет.

По этой причине евангельские христиане в этом вопросе предпочитают говорить о положении грешника как рабском, темничном, смертельном, но все же не абсолютно мертвом. Здесь они ближе к православию, чем к протестантизму, по крайней мере, кальвинистскому. Мало того, они вправе опираться на древнее церковное предание по этому вопросу. Примечательно, что и сам Августин поначалу называл невозрожденного человека «полуживым» (см. напр: «О природе и благодати», 3.3; 19.21; 20.22).

Григорий Богослов писал о том, как противостоять искушениям сатаны: «скажи: "Я сам образ Божий, не погубил еще небесной славы, как ты чрез превозношение; я во Христа облекся, во Христа преобразился Крещением; ты поклонись мне"» (Слово 40. На Святое Крещение). При этом, хотя он и описывает убеждения христианина, речь идет именно о личном участии последнего в деле «облечения (преображения) во Христа». Следовательно, Григорий Богослов противопоставляет сатане не только верность Бога уверовавшему в Него человеку, но и верность самого человека Богу, что собственно и означает его личную веру. Без этой веры благодать Божья не станет хранить верующего от нападений сатаны. При этом как видим, грешник может рассчитывать на какую-то остаточную силу этого «образа Божьего», который в каком-то виде сохраняет «небесную славу». На то же, что и сохранивший этот образ сохранил его лишь частично, указывает необходимость и его крещения: «Да будет для тебя купель сия очищением не только тела, но и образа Божия» (там же).

По этой причине Григорий Богослов говорит ниже следующее: «Крещение, изглаживая грехи, не уничтожает заслуг». Хотя некое «предвоздвигание себя к Крещению» он неправильно называет «заслугами», все же оно указывает на то, что неверующих людей нужно разделять на две группы: совершенно порочных, которые лишились перводанного образа Божьего, и тех, кто «были как бы в половину худы, и держались средине между добродетелью и пороком; они хотя делали зло, однако же не одобряли сделанного, как больные горячкою не хвалят своей болезни» (там же). Указывая на «делание зла» последними, Григорий считает их грешниками, нуждающимися в спасении, а указывая на «неодобрение» ими этих грехов, он не может считать их совершенно порочными, по крайней мере, в их отношении к неизбежному греху.

При этом нам нужно уточнить область применения выдвинутого Григорием Богословом тезиса: «Что соединилось с Богом, то и спасется» (Григорий Богослов. Послание к пресвитеру Кледонию, Первое. Творения. Т. 2. – с. 10-11). Несмотря на свою ценность в осуждении апполинаризма, этому изречению пришлось сыграть и отрицательную роль в христианском богословии, поскольку

в то время плохо отличались соединение в природах и соединение в личностях Бога и человека. Личность человека, будучи соединенной со Христом не природно, а морально, спасается иным образом, чем его природа. Если бы это было иначе, тогда свободное участие человека в спасении было бы исключено. По этой причине Апполинарий оказался непонятым, защищая именно Личность Иисуса Христа, а не Его Божественную природу. Православные христиане сами понимают важность данной оговорки.

Восточные протестанты не совсем согласны в православным пониманием последствий первородного греха, опирающиеся в основном на текст: "От страха смерти через всю жизнь были подвержены рабству" (Евр. 2:15). По представлениям православных теологов, под греховностью природы человека нужно понимать именно смертность, создающую условия для греха, но не саму испорченность природы. Иоанн Мейендорф в своей работе «Новая жизнь во Христе» отмечает: «То, что передается от родителей к детям, есть не грех, а смертность и рабство, а это создает условия, в которых грех неизбежен».

"Став смертными, – писал об этом Феодорит Кирский, – Адам и Ева зачинали смертных детей; смертные же существа с необходимостью подвластны страстям и страхам, удовольствиям и горестям, злобе и ненависти" (Комментарий на Послание к Римлянам, PG 80, 1245 A). Подобные мысли высказывали и Иоанн Златоуст, считая, что страх за свое материальное благополучие подталкивает человека ко греху.

Под «первородным грехом» в православии фактически понимается попадание всего человечества в особое состояние, побуждающее его грешить. Однако само это вынуждение рассматривается ими как принуждение, которому хотя и безуспешно, но можно сопротивляться. Это духовная болезнь, губительность которой грешник способен осознавать и осуждать. Это не полное поражение природы человека, а дисфункционирование ее. По крайней мере, это поражение не было полным. Что-то от первоизданного «образа Божьего» в грешнике сохранилось. Разумеется, такое представление существенно отлично от августинистской интерпретации первородного греха как перенесения на каждого человека вины Адама (о различии между греческой и августинистской традициями "первородного греха" см: Kelly J. N. D. *Early Christian Doctrines*. London, 1958. P. 348-352).

Максим Исповедник ясно отличал между собой личный грех Адама и его последствие в виде первородного греха: "Два греха возникли в праотце нашем, вследствие преступления божественной заповеди, один достойный порицания личный грех, а второй, имевший свои причины в первом и не могущий вызвать порицания. Первый личный от произволения, а второй от естества, от природы вслед за произволением невольно отказавшегося от бессмертия". Это в точности следует сказанному Афанасием Великим: "Грехом личным человек произвел совращение естества".

Современный православный апологет Роман Береговой в своей интернет-публикации под названием «Истинный смысл Жертвы Христовой» (<http://www.apologiya.orthodoxy.ru/protestant/soter>) отмечает следующее: «Только личный грех есть грех, который оскверняет человека, лукавство оскверняет, а то что человек родился с предрасположенностью особой к чему либо, это само по себе не оскверняет, оскверняет только то, когда человек с этой предрасположенностью соглашается и начинает действовать в

соответствии с ней, но сама по себе предрасположенность эта не оскверняет. Так вот, очень важно, что первородный грех как поврежденность это не есть то, что оскверняет человека, это конститутивное расстройство, только личный грех есть грех, в полном смысле этого слова. Все прочее есть повреждение... Худшее следствие греха прародителей – тление естества. Это тление создавало практически непреодолимую предрасположенность ко греху. Тление естества в каждой новой человеческой ипостаси действовало на ее личное произволение таким образом, что растлевало и его; так возникало тление произволения, которое и есть личный грех». В этих словах ясно выражено арминианское убеждение о неменяемости людям первородного греха, с которым согласны восточные протестанты.

Разумеется, при таком подходе Бог никогда не будет причастен к проявлению греха ангелов или людей, на что указывает и Макарий Египетский в своем сочинении «Духовные беседы», которое мы будем цитировать часто: «Все разумные сущности, разумею ангелов, души и демонов, Создатель сотворил чистыми и весьма простыми. А что некоторые из них совратились в зло, — это произошло с ними от самопроизвола; потому что по собственной своей воле уклонились они от достодолжного помысла. Если же скажем, что Создатель сотворил их злыми; то несправедливым судиею назовем Бога, Который сатану посылает в огонь» (Скорби от первородного греха. Беседа 16, 1).

Восточным протестантам не трудно понять образ мысли древних христианских авторитетов, утверждающих, например, устами Григория Богослова следующее: «Ибо столько же трудно, и стяжать благо, которого не имеем, и стяжав, сберечь». На христианине всегда лежит личная ответственность в вопросе сбережения своего спасения, однако отцы Церкви ошиблись, включив в нее дела. По мнению евангельских христиан эта ответственность внутренняя, а не внешняя (Рим. 7:14-25). Дела же находятся в зависимости от человеческих намерений и Божественных возможностей осуществить эти намерения во внешней сфере жизни. Таким образом свобода воли грешника не распространяется на его дела, в которых он полностью зависим от благодати. Во внутренних же своих побуждениях грешник сотрудничает не с особой (спасительной), а с естественной (предварительной) благодатью Бога.

Подобным же образом описывает характер поражения природы человека «первородным грехом» Макарий Египетский: «Ибо в Боге нет никакого самостоятельного зла по Его бесстрастию и Божеству. В нас же действует зло со всею силою и ощутительностью, внушая все нечистые пожелания; однако же, срастворено с нами не так, как иные говорят сие о смешении вина с водою, но как на одном поле растут и пшеница сама по себе, и плевелы сами по себе, или как в одном доме находятся особо разбойник, и особо владетель дома. Источник изливает чистую воду; но на дне его лежит тина. Если возмутит кто тину, — весь источник делается мутным. Так и душа, когда бывает возмущена, срастворяется с пороком (Скорби от первородного греха. Беседа 16, 1-2).

Таким образом евангельские христиане требуют уточнения православного представления о характере последствий грехопадения первых людей, обоснованного текстом Рим. 7:14-25, который говорит о различном применении греха Адама к поступкам и к мыслям (желаниям) человека. Фактически в человеческой природе пострадала способность к совершению дел, а не способность к оценке внешнего поведения.

Одним из способов объяснить необходимость такого разграничения последствий грехопадения может указание на существование различия между телесными и духовными частями человеческого естества. Об этом отличии души от тела Макарий Египетский писал следующее: «Итак, подлинно душа — дело великое, Божие и чудное. При создании ее такую сотворил ее Бог, что в естество ее не было вложено порока, напротив того, сотворил ее по образу добродетели Духа: вложил в нее законы добродетелей, рассудительность, ведение, благоразумие, веру, любовь и прочие добродетели» (Разница между Божьим и мирским. Беседа 46, 5). Если первородный грех передается генетически или наследственно, значит он не может иметь непосредственного отношения к духовной части естества человека? Поскольку же последнее является носителем именно личностных, а не природных качеств, следует понимать, что даже при полном поражении человеческой природы, его личностность от этого не пострадает. Правда, для такого объяснения лучше придерживаться трихотомической модели устройства человека, отличающей дух человека от его души более кардинально.

Несмотря на некоторое своеобразие в понимании «первородного греха», евангельские христиане находятся ближе к православной теологии, чем к кальвинистской, опирающейся на монергическое учение Августина. Вот почему они настаивают на том, что человеческая воля либо вообще не была повреждена первородным грехом в случае, если она является частью личности, а не природы человека, либо оказалась восстановленной вследствие действия предшествующей благодати Бога как у Джона Уэсли в случае, если воля является частью природы человека. Впрочем, даже если она является частью природы человека, то отнюдь не плотской, а духовной или душевной. А это означает, что первородный грех не мог отразиться на них одинаковым образом.

Как бы там ни было, но свобода воли человека является общим звеном для православной и евангельской сотериологий. Евангельские христиане лишь уточняют, что повреждение внешней способности к сотворению дел все же произошло в самой природе человека и только к сознанию грешника оправдано отнести слова Николая Бердяева о том, что "Бог в свободе видит достоинство сотворенного им человека. Только в свободном существе образ и подобие Божие обнаруживаются". Внешняя сфера его деятельности оказалась в полном подчинении власти греха, имея, скорее всего, бессознательную природу.

Таким образом, хотя такое состояние невозрожденного человека и несколько напоминает описанное Платоном (душа в плену у тела), оно все же отлично от последнего, поскольку явилось результатом универсального по своим последствиям греха Адама. Спасительная (особая) благодать Бога сотрудничает, прежде всего, с сознанием грешника, а не его внешней деятельностью. Вот почему от него ожидаются покаяние и вера, но не дела. При этом такого рода сотрудничество является синергией (взаимодействием) не внешних действий или правовых достоинств (заслуг), а внутренних взаимоотношений. Разумеется, от такой трактовки характера повреждения природы человека зависит и евангельское понимание самого спасения или оправдания.

Вот что писал о различии между внутренними и внешними способностями невозрожденного человека Макарий Египетский: «Несправедливо иные, введенные в обман лжеучением, утверждают, что человек решительно умер, и вовсе не может делать ничего доброго. Хотя

младенец ничего не в силах делать, или не может на своих ногах идти к матери, однако же он, ища матери, движется, кричит, плачет. И мать сжаливается над ним; она рада, что дитя с усилием и воплем ищет ее. И поелику младенец не может идти к ней; то сама мать, преодолеваемая любовью к младенцу, за долгое его искание, подходит к нему и с великою нежностью берет, ласкает и кормит его. Тоже делает и человеколюбивый Бог с душою, которая приходит и взыскует Его» (Разница между Божьим и мирским. Беседа 46, 3).

Вопрос о том, что в первоизданной природе человека не испортилось и потому задействовано при возрождении, хорошо иллюстрируется православным подходом к небиблейскому знанию. Вот что писал, например, Св. Григорий Назианзин в своем «Слове 43»: "Даже между пресмыкающимися гадами есть такие, что мы примешиваем их в целебные составы. Так и в науках мы заимствовали исследования и умозрения, но отринули все то, что ведет к демонам, к заблуждению, во глубину гибели." (Св. Григорий Богослов. Творения. Ч. 4. М.1889. – с. 51). О возможности проведения диалога между естественными познаниями и познаниями, извлеченными из Божественного Откровения, свидетельствовали многие апологеты и отцы церкви (Афинагор, Иустин Мученик, Феофил Антиохийский, Минуций Феликс, Климент Александрийский, Ориген, «каппадокийские» отцы), а также даже и такие сторонники бессилия человеческой воли, как Жан Кальвин. Вряд ли было бы возможным обладать способностью видеть Бога в природе и не иметь для этого хоть в какой-то мере сохраненной естественной способности.

Немного следует сказать о возможности уже возрожденного человека исполнять требования закона Христа. Это был исходный пункт пелагианского спора, в котором правым следует признать Августина. Да, возрождение снимает последствия первородного греха, но не лишает христианина его естественной природы, так что необходимость поддержания бдительности верующего человека и его личное участие в борьбе со грехом остается. Испытания со стороны мирских властей и сатаны продолжают атаковать его извне, а похоти и эгоизм изнутри (Иак. 1:14), но сила «первородного греха» уже надломлена. Власть первородного греха над верующим человеком (и в евангельском смысле возрожденном) лишилась своей неотразимости (Рим. 6:12), хотя и продолжает свое влияние как над несогрешившим Адамом.

Как это положение отражается на характере протестантско-православной дискуссии по вопросу фактического освящения верующего? Все понимают, что и возрожденный человек допускает некоторые грехи, но православные христиане считают это нормальным явлением при условии совершения периодических покаяний. В отличие от них евангельские протестанты считают ряд грехов недопустимыми в жизни возрожденного христианина (напр. 1 Пет. 4:2-3; 2 Пет. 1:4; 1 Кор. 10:6; Гал. 5:23; Еф. 2:3; 1 Фес. 4:5; Кол. 3:5; 1 Тим. 5:21; Тит. 2:12; 3:3), а одного постоянного покаяния недостаточно для проявления Божьей благодати. Божья благодать ожидает еще и реального послушания воле Божьей. По их мнению человек должен избавляться и от власти греха, а не только от последствий своих грехов. Иными словами, он должен не только очищаться от греха юридическим путем (при помощи покаяния), но и избавляться от него реально. По этой причине беспочвенны обвинения в адрес восточных протестантов со стороны православных христиан, будто евангельские христиане верят в прощение даже неисповеданного или сознательного греха. Эти обвинения следует относить к западным протестантам, и то не всем.

Правда, и евангельские христиане находят среди православных родственные суждения на этот

счет. Например, свт. Николай Сербский в своем сочинении «Мысли о добре и зле» писал: «Каждый день грешить и каждый день каяться – значит топтаться на месте, вместо того чтобы идти вперед. До тех пор пока покаяние не пересилит и грех не уменьшится, дни наши будут наполнены строительством и разрушением одной и той же башни». Эта же мысль отражает мнение Ефрема Сирина, писавшего: «Не то беда, что борют нас страсти и мы должны бороться с ними, но то бедственно, если, поблажив себе, падем пред сопротивниками» (Преп. Ефрем Сирин. Слово, 1. 450). Однако в отличие от православных христиан евангельские встают с колен после молитвы покаяния с осознанием полного примирения с Богом, а значит и с готовностью встретить Его приход без какой-либо необходимости отработки прошлых грехов.

Да, западные протестанты отталкиваясь от злоупотребления католиками чувством виновности простого народа, который был не в силах исполнить весьма обременительные церковные требования, вообще отвергли необходимость исполнения даже «закона Христа», что, разумеется, отлично от исполнения требований Церкви. По этой причине первые реформаторы учили о необходимости практического следования Христу весьма противоречиво: «Забота об исполнении Декалога для христианина вовсе не фарисейство. Конечно, бесспорно и то, что мы не можем выполнить ни одной Заповеди в совершенстве. А, говоря точнее, не можем выполнить ни одной». Евангельские христиане отвергают этот пессимизм.

Хотя достигнуть полного совершенства на земле (да и в небе) невозможно, вполне возможно достигнуть такого его уровня, который по силам возрожденному христианину и является определенным признаком его спасительных отношений с Богом. Писание не определяет этот уровень точно, но очевидно, что ряд грубейших грехов должен быть полностью искоренен из жизни христианина, и, по крайней мере, цель постепенного его достижения ясно указана в Писании (напр. 1 Пет. 1:14; 2:11; Рим. 12:1-3; 13:14; Еф. 4:22-24; 2 Тим. 2:22). Кальвин, в отличие от «юриста» в освящении Лютера, ожидал мгновенного, реального и полного изменения жизни христианина после его уверования, но ошибался, ожидая безгрешности христианина. Впрочем, подобной цели пытался достигнуть и Джон Уэсли, хотя и более прогрессивным путем. Данной проблемой страдали многие пуритане и пиетисты на Западе, но Восток еще в большей мере причастен к максимализму в вопросе освящения. Тем не менее Библия утверждает, что христианин должен стремиться к личному освящению и может продвинуться по этому пути в меру своего послушания Богу. Православные же, обвиняя протестантов в юридическом способе оправдания в деле освящения (теозиса), сами являются откровенными «юристами» из-за того, что прибегают к практике бесконечных покаяний, препятствуя достижению плодов реального освящения.

1.7. Учение о спасении.

В общих чертах православное учение о спасении, со слов о. Игоря Ефимова, выглядит так: «Спасение человека совершает Бог, но не без участия человека (Втор. 30:19; Сир. 15:14-17). Господь Бог для спасения человека подает благодать, возрождающую, освящающую, оправдывающую и спасающую его (Ин. 1:12-13; 3:5; Тит. 3:5-7; Еф. 2:5, 8; 1 Кор. 6:11). Получив оправдание и "Духа усыновления" (Рим. 8:15-16), человек нуждается в благодати Божией в течение всей своей жизни, так как Сам Господь назидает нас: "Без Меня не можете творить

ничего" (Ин. 15:5). Эту благодать человек получает в Святых Таинствах Церкви: Покаянии (Мф. 16:19; 18:18; Ин. 22:20-23; Деян. 19:18), Причащении (Ин. 6:51-58; Мф. 26:28), Елеосвящении (Иак. 5:14-15). Для обретения спасающей благодати Божией нужны со стороны человека правая вера (Мр. 1:15; Ин. 3:5; 6:47; Рим. 10:9; Евр. 11:6), надежда (1 Ин. 3:2-3; Рим. 15:4; 2 Кор. 3:9-12; Гал. 5:5; Кол. 1:23), любовь, обнаруживаемая в делах (Мф. 7:19-23; 17:25; Ин. 5:28-29; Деян. 14:22; Иак. 2:14-26; 1 Ин. 3:10). Вера, надежда и любовь являют себя в делах (1 Кор. 13:13). Но спасаемся мы не верою и добрыми делами, а благодатию Божией, дарованной нам благодаря крестному подвигу Спасителя. Вера и дела открывают нам доступ к получению ее даров (Рим. 3:23-24; 5:15-17; Еф. 2:6-9; 2 Тим. 1:8-9; Тит. 3:4-8)». Еще более кратко суть православной сoterиологии сформулировал о. Даниил Сысоев в частной беседе с одним протестантом, комментируя евангельский текст Рим. 3:21-24: «Всякий, кто, православной верой, действующей любовью (Гал. 5:3), принимает в сердце свое благодать, даром раздаваемую в Православной Церкви, тот оправдывается, т.е. становится праведным силою Бога» (интернет-публикация под названием «Прогулка протестанта по православному храму»).

Оба православные священника уточняют евангельское понятие «вера» при помощи добавочных слов «правая» и «православная», при этом последний заметил, что «даром благодать раздается в Православной Церкви». И это не случайно, поскольку в православии благодать Божья подается лишь через церковные таинства и иерархию. Тесная связь веры с делами у православных христиан соединяет в одно вопросы спасения и освящения (преображения) христианина. Эту мысль удачно выразил Вадим Акентьев: «Человек нуждается не только в прощении грехов, но и в исцелении. Если он получит первое, но не осознает нужду во втором – под румяной кожей будут расти метастазы». Это справедливо лишь в применении к вопросу освящения, будучи же обращенным к делу оправдания, оно делает невозможным наше спасение, поскольку совершенство в делах не только не достижимо, но и ведет к духовной гордости и независимости от Божьей благодати.

Самым проблемным вопросом в православной сoterиологии является понимание термина «возрождение», связываемого в Новом Завете с сознательным выбором человека. Вячеслав Рубский пытается выбраться из данного затруднения при помощи разделения этого понятия на два отличающихся друг от друга акта: «Иногда протестанты смешивают два разных действия, часто называющихся одним и тем же словом – “возрождение”. В Православии тоже есть понятие о возрождении как обретении веры, покаяния, преданности и т.д. Но когда говорится о возрождении в таинстве крещения, разумеются более глубокие вещи. А именно: усыновление Богу через Иисуса Христа (Еф. 1:5). Первое возрождение открывает Спасителя, второе – соединяет с Ним. Возрождённый верою приходит к купели, чтобы возродить своё падшее естество к обновлённой жизни (Рим. 6:4), стать чадом Божиим. Об этих двух возрождениях души апостол Иоанн благовествует: А тем, которые приняли Его, верующим во имя Его, дал власть быть чадами Божиими (Ин. 1:12)». Произвольность такой трактовки возрождения очевидна. Еще один трюк, который использует этот православный апологет, состоит в умалении возрождения в первом его значении: «Если протестант приходит к купели потому, что он уже со Христом, то православный крестится потому, что желает жить со Христом теснее».

Между тем, Слово Божье не знает такого акта усыновления, которое потом еще нужно было бы достигать. Усыновление определяется личной верой верующего и в силу этого имеет не

постепенный, развивающийся и реальный, а одномоментный, совершенный и юридический характер (Ин. 1:12; Рим. 8:15-16; Гал. 4:6; 1 Ин. 3:2). При возрождении на сердце христианина ложится печать Духа Святого (Ин. 3:33; 2 Кор. 1:22; Еф. 1:13; 4:30; 2 Тим. 2:19; ср. Рим. 4:11). Этим актом Бог признает данного человека Своей собственностью и распространяет на него дары искупления (1 Пет. 1:18), оправдывая его через веру (Рим. 3:23-26; 5:1-2). Дела не относятся к спасению, поскольку Павел выступает не только против закона Моисея, но и против любого закона, понимаемого в качестве средства спасения. В теологии Павла закон Божий не только не может спасти грешника, но обязан его осудить: «Но мы знаем, что закон, если что говорит, говорит к состоящим под законом, так что заграждаются всякие уста, и весь мир становится виновен пред Богом» (Рим. 3:19). С приходом Христа на землю спасение получается уже не по делам, а по вере: «Ибо мы признаем, что человек оправдывается верою, независимо от дел закона» (Рим. 3:28). При этом христианская вера не взаимодействует с законом в вопросе оправдания человека: «А закон не по вере; но кто исполняет его, тот жив будет им» (Гал. 3:12). Если человек был не в состоянии исполнить ветхозаветный закон, то тем более не способен удовлетворить он и превосходящие его требования «закона Христа». Павел не отрицает богоугодность закона, но выводит из сферы его влияния вопрос оправдания: «Итак закон противен обетованиям Божиим? Никак! Ибо если бы дан был закон, могущий животворить, то подлинно праведность была бы от закона» (Гал. 3:21).

О том, что оправдание является стартовой площадкой для нашего освящения, говорят следующие слова Павла: «Итак, оправдавшись верою, мы имеем мир с Богом через Господа нашего Иисуса Христа, через Которого верою и получили мы доступ к той благодати, в которой стоим и хвалимся надеждою славы Божией... Посему тем более ныне, будучи оправданы Кровию Его, спасемся Им от гнева. Ибо если, будучи врагами, мы примирились с Богом смертью Сына Его, то тем более, примирившись, спасемся жизнью Его. И не довольны сего, но и хвалимся Богом чрез Господа нашего Иисуса Христа, посредством Которого мы получили ныне примирение» (Рим. 5:1-2, 9-11). Слова «спасемся» в этом отрывке Писания свидетельствуют не о незавершенности спасения, а лишь о его условном характере. До тех пор, пока мы поддерживаем крепкие отношения с Богом, мы пребываем в состоянии спасения. Если же изменим им, Бог вынужден будет оставить нас (Мф. 10:33; 2 Тим. 2:12). Таким образом мы и уже «спасены», и продолжаем «спасаться» одновременно без какого-либо противоречия.

Дональд Ферберн, описывая евангельское отношение к данному вопросу, отмечает: «Уверенные утверждения апостола Павла о Божьем принятии верующих следуют еще до того, как он поднимает вопрос (6 гл.) относительно образа жизни верующего в результате такого оправдания. Эти утверждения также следуют до, а не после его рассуждений о борьбе с грехом и методах этой борьбы, о жизни в Духе (7 и 8 гл.)... Изменение, имеющее решающее значение, происходит в самом начале христианской жизни, а освящение вытекает из того факта, что Бог уже принял человека как Свое чадо. Термин «оправдание» Павел использует именно по отношению к такому решающему изменению, а не к освящению» (с. 194). Далее автор делает заключение: «Христианская жизнь является не средством достижения цели, а продолжающимся результатом осуществленного Богом изменения в статусе человека перед Ним, в его отношениях с Ним, и в его естестве. Когда мы доверяемся Христу, Бог вначале принимает нас в общение с Ним, и только потом призывает нас к жизни служения, посвящения и возрастания в святости. Бог не призывает

нас к жизни освящения с тем, чтобы принять нас по результатам этого освящения» (с. 195). Наконец, протестанты, по крайней мере анабаптистской традиции, напрочь отказываются от возможности бесплодной или абстрактной веры: «Некоторые евангельские христиане настолько подчеркивают именно момент рождения свыше, что теряют баланс между необходимостью принятия Богом и Его призывом к святости. По этому поводу необходимо сказать, что если так называемая «вера» не приводит к образу жизни, характеризуемому стремлением верно следовать за Христом, то такая «вера» не является истинной верой во Христа» (с. 197-198).

Иными словами, Павел самым кардинальным образом отличает вопрос оправдания или спасения от вопроса освящения или преобразования. О временном значении закона как средства спасения или оправдания Павел говорит следующее: «Итак закон был для нас детоводителем ко Христу, дабы нам оправдаться верою; по пришествии же веры, мы уже не под руководством детоводителя» (Гал. 3:24-25; ср. Еф. 2:15). Разумеется, вопрос оправдания в глазах Павла имеет непосредственное отношение к возрождению, которое достигается на условиях не дел, а покаяния и веры. Как только человек проявит свои покаяние и веру, он сразу же получает сыновний статус, не дожидаясь оправдания этого доверия. В тот же момент его грехи с него снимаются юридическим путем, а вместо них в его жизнь входит сила Духа Святого, которая начинает процесс его фактического преобразования в образ Христов. Различал подобным же образом веру и дела и Лютер в «Малом катехизисе»: «Что же значат добрые дела? Очень мало потому, что для спасения не поможет ни одно дело, но одна только вера; а очень много потому, что через веру человек делается христианином, а дела обнаруживают христианина. Следовательно вера без дел не может быть подобно тому, как не бывает живого человека без движения или солнца без света. Где вера, там и любовь, которая есть исполнение закона. Что же такое доброе дело? Все то, что происходит от веры, т.е. что делается для Бога, во славу, из любви и благодарности Ему».

Акентьев приводит рассказ из древнего патерика, который хорошо иллюстрирует отличие православного и протестантского отношения к оправданию: «Два молодых послушника пошли в город, там нагрешили, возвращаются в монастырь и каются. Старцы определяют епитимью, каждого запирают в отдельной келье: кайтесь, молитесь. Через неделю открывают дверь первого монаха. Он выходит весь исхудавший, покрасневшие глаза, бледные щеки. Спрашивают его: «Что ты делал в эти дни?» «Я каялся и молил Господа простить мой грех». Старцы говорят «хорошо» и открывают вторую келью. Второй монах выходит румяный, веселый. Спрашивают: «А ты что делал в эти дни?» «Я молился и благодарил Бога за то, что Он простил мне мой грех». Старцы посоветовались и сказали: «Оба пути равно хороши». Разумеется, второй монах считал себя Божьим сыном, которого простил его Отец, а значит в нем не было беспокойства о его прошлых грехах. Он был готов встретить Второй Приход Христа в этот момент с радостью, чего нельзя сказать о первом монахе. После получения прощения своих грехов он должен был лишь хранить эту однажды очищенную Богом духовную одежду.

Хотя старцы и избрали компромиссный путь, все равно необходимо как-то квалифицировать радость от примирения с Богом. По этой причине православные считают ее временной милостью Бога, а протестанты – постоянной. Правда, каждый из этих христиан тяготеет к позиции друг друга: кроме стремления к делам, православный признает и необходимость постоянного покаяния, а протестант, кроме необходимости покаяния, ищет и добрых дел. Однако несмотря на

это встречное движение, главный вопрос нуждается в ответе: «Что ожидается от человека для его спасения: только ли вера или еще и дела?» И здесь православные христиане ошибочно смешивают вопрос освящения христианина с вопросом его оправдания, пуская телегу впереди лошади. Это следует из самого определения спасения в православии, которое Иоанн Мейендорф формулирует так: «различные течения современного православного богословия сходятся на том, что спасение должно пониматься как приобщение, освящение или обожение (theosis греческих Отцов) и что основывается оно на синергии (согласном действии) Божественной благодати и человеческой свободы» (Новая жизнь во Христе: спасение в православном богословии. См. подр: Протопресвитер Иоанн Мейендорф. Рим – Константинополь – Москва. Исторические и богословские исследования. М. 2005. – с. 207-233).

В связи с данной позицией православных теологов западнопротестантский богослов Марк Соусси, преподающий в одной из баптистских семинарий Киева, заключает: «В своем пренебрежении судебной или декларативной концепцией оправдания и пониманием оправдания как теозиса (преобразование в Богоподобие через союз со Христом) православные, в отличие от протестантов, не отдаляют источник новой жизни от плода новой жизни, т.е. судебное оправдание и возрождение от прогрессивного освящения. Это приводит к тому, что православное богословие путает источник и цель добрых дел в спасении человека... Из-за смешения основания спасения с его продолжением, т.е. плодом, православные категорически отвергают, что спасение (принятое Богом) совершается исключительно по вере, и столь же решительно утверждают, что спасение, от начала до конца, – это синергизм, или сотрудничество, между Божественной благодатью и деятельностью человека... Поскольку человеческие дела добавляются к основанию или причине новой жизни, то этим приуменьшается роль веры в труд Христа как основания и причины новой жизни» (Соусси М. Евангельская протестантская традиция и учение Православной церкви// Богословие и богословское образование в современном обществе. Материалы конференций Богословского общества Евразии. Одесса. 2002. – с. 111, 112).

Дональд Ферберн в своей работе отмечает полярность между сотериологией православия и протестантизма: «Духовность евангельских христиан в значительной степени (но не полностью) заключается в «озирании», т.е. христианин мотивирует себя к христианской жизни, помня о том, что Бог уже совершил для его спасения. Православные же христиане, напротив, смотрят на путь не как на следование от чего-то, что произошло в прошлом, а как на приближение к Богу, к полному единению с Ним. Православная духовность больше заключается в «чаянии»; т.е. мотивацией к христианской жизни является не столько воспоминание о том, что произошло, сколько предвидение того, что произойдет. Таким образом, в то время как евангельские христиане утверждают, что они уже спасены, православные говорят, что находятся на пути к спасению» (Иными глазами, с. 23). Впрочем, данное противопоставление уместно лишь в применении к вопросу спасения, в деле же освящения между евангельскими христианами и православными верующими этой разницы в убеждениях не существует.

Соусси делает вывод, что включение дел в условия спасения ставит вопрос оправдания православного в зависимость от его нравственных дел и дел, прежде всего, связанных с заслугами перед Церковью, которая посредством таинств распределяет Божью благодать. Соответственно, протестантов не устраивают в православной сотериологии два момента: (1) дела

в качестве условия спасения и (2) применение дара спасения посредством церковных таинств.

Включение дел в условия спасения неизбежно приводит православных верующих к признанию спасительности, по крайней мере, какого-то минимума дел. При этом если приходится говорить о необходимости достижения совершенства в делах, то понятно, почему православную жизнь отличает именно отсутствие радости. Об этом говорит следующая история: «К одному старцу однажды пришел его ученик и с большой радостью сообщил ему: «Отче, я достиг того, что когда молюсь, то мысленными очами вижу всегда перед собой Господа». «Не велико твое достижение и напрасно ты так радуешься, - отвечал ему старец, - вот, если бы ты стал видеть свои грехи, то это было бы для тебя великим приобретением» (Пестов Н.Е. Путь к совершенной радости. СПб., 1996. – с. 112).

Между тем верующему важно знать: способность к совершению дел присуща самому ему или же зависит от силы Духа Святого? Конечно, она зависит от обоих: от человека и от Духа Святого, но необходимо еще выяснить, как действует Дух Святой на человека в деле его возрождения? Православный считает, что возрождение недостижимо в земной жизни, а протестант наоборот, поскольку под условиями возрождения оба видят разные вещи: первый – неизвестный предел достижения дел, а второй – вполне известный и достижимый на земле предел веры. Если я могу возблагодарить от всего сердца Бога за чудесный дар Его прощения моих грехов, то как можно называть это «духовной гордостью» или «слепотой к грехам»? Напротив, скорбеть о грехах после их прощения Богом равнозначно пренебрежительно отнестись к Божественной милости. Протестанты предпочитают называть спасение даром, поскольку, приняв его, невозможно не радоваться. Разве не об этом писал Митрополит Филарет Московский: «Чувство собственной немощи не на то употреблять должно, чтобы тяготиться и упасть духом, но чтобы оставлять надежду на себя и через молитву о помощи переходить к надежде на Бога» (Пестов Н.Е. Путь к совершенной радости. СПб., 1996. – с. 112-113)?

Итак, протестантов и православных различает вопрос характера и условий возрождения. Вот почему протестант предпочитает говорить о Духе Святом как его «возродившем», а православный – только «возрождающем». Следовательно, возрождение (а значит и оправдание) у протестанта уже совершилось в момент посвящения всей его жизни Христу, а у православного только начинается с момента крещения и продолжается в дальнейшей жизни. Отсюда и разница в отношении к необходимости сознательного посвящения Богу: в отличие от православного христианина, протестант убежден, что перед Богом такое посвящение настолько важно, что является достаточным условием для получения оправдания. Признать это для православного равнозначно отвергнуть значение церковных таинств и личных усилий в деле достижения богоугодных дел. Протестант в отличие от православного видит в протянутой ему Богом руке не возможность спасения, а само это спасение. Вот что значит для него слово «дар». Фактически, Бог все еще предлагает православному христианину вступить с Ним в личные отношения, но тот заявляет Ему: «А разве недостаточно моего крещения в детстве?»

Однако есть и общие точки прикосновения между евангельскими протестантами и православным. Например, по вопросу применения Божьего дара спасения к отдельно взятому человеку позиция восточных протестантов существенно отличается от западных: они не признают правового или юридического монергизма в вопросе спасения в значении «от начала до конца», поскольку это

бы означало безусловность применения Божественной благодати. Этой альтернативы Соусси не видит: «Если спасение человека – это, по существу, не Божье принятие, основанное на нашем положении во Христе через веру, оно становится принятием, основанным на нашем положении в Законе, т.е. исполнении определенных дел» (там же, с. 112). Тем не менее альтернатива этим двум позициям в глазах восточного протестанта существует: хотя спасение даруется грешнику независимо от его дел (деятельности), оно все же зависит от его отношения ко греху (покаяние) и к Богу (вера), следовательно является условным.

Что касается посредничества в вопросе получении Божественной благодати в церковных таинствах, то восточные протестанты согласны с западными, мнение которых Соусси передает такими словами: «Создается впечатление, что православный верующий временами стремится избежать прямого обращения ко Христу, прибегая к святым и Марии, чтобы те обращались ко Христу за них, практически облекая их функциями посредников между собой и Христом». Правда, они признают определенную ценность Церкви в деле провозглашения Евангелия людям. Если христианин и не нуждается в посредстве Церкви для получения Божественной благодати, последняя все же распределяется при помощи провозглашения апостольского учения, которое передается посредством преемственности священнослужителей.

Правда, и сами православные отмечают опасность увлечения формальной стороной совершения таинств. Георгий Кочетков выражает эту мысль в своей статье «Анабаптизм в православии» так: «Категорически не принимаем мы и магическое представление католиков о действительности таинств "ex opere operate" (в силу совершившегося дела). Поэтому хочется вопить "нет!" и плакать, когда читаешь очередной раз о том, что "у католиков крещение считается всегда (!) вполне действительным, даже в еретических или схизматических группировках, если только его чин совершен правильно и оно преподается согласно намерению Церкви (даже если совершающий крещение сам не крещен или неверующий)". Не ясно вообще, как такой "креститель" может преподавать что-либо согласно намерению Церкви, или что тогда имеется в виду под этими намерениями?»

Итак, различие между протестантизмом и православной верой можно представить словами Ф. Шлейермахера, применив их к православным: для православных взаимоотношения верующего со Христом зависят от его взаимоотношений с Православной церковью, тогда как для протестантов верно обратное – взаимоотношения человека с церковью зависят сперва от его взаимоотношений с Иисусом Христом. Соусси в связи с этим констатирует: «В евангельском протестантизме именно Божественный Глава Церкви, а не все Тело, дарует блага спасения. Посему, Церковь указывает миру на Главу и призывает к вере в Него, а не в себя. Поэтому союз с Главой Церкви через веру предшествует и необходим для союза с Его Телом» (там же, с. 116). Иными словами, хотя оправдание человека перед Богом осуществляется по благодати и у одних, и у других, способ получения ее у них различен: если протестанты получают дары спасения непосредственно и исключительно по вере, то православные – через церковные таинства и священнодействия.

В сотериологии евангельские протестанты, как и их западные братья по вере, отличаются от православных тем, что причисляют к условиям спасения не дела, а только веру и покаяние грешника (Мк. 1:15; Деян. 20:21). Они убеждены в том, что дела служат не условием спасения, а его индикатором (Иак. 2:26; Гал. 5:6), и то не всегда из-за того, что также могут быть мертвыми

без веры (Мф. 15:8; 23:27; 2 Тим. 3:5), как и вера без дел. Если спасение зависит только от покаяния и веры грешника, тогда принесение их Богу, делает спасение уже завершившимся фактом (Еф. 2:5,8), не требующим времени для его получения в будущем. По этой причине евангельские христиане под спасением понимают поддержание личных взаимоотношений с Богом, а не зарабатывание заслуг.

Макарий Египетский приравнивает момент возрождения обузданию дикой лошади: «Подобно сему и душа, одичав и став непокорною со времени преступления, в пустыне мира сближается со зверями — лукавыми духами, продолжая служение греху. Когда же услышит Божие слово, и уверует; тогда, обуздываемая Духом, отлагает дикий нрав и плотское мудрование, управляемая всадником Христом» (Сделаться сыном Царя, Беседа 23, 3). Разумеется, здесь этот египетский монах говорит не о неотразимой благодати, а о возрождении — в жизни человека, сердцем приближающегося к Богу, необходимо достигнуть такого рубежа, когда его растущие постепенно покаяние и вера станут спасительными и достаточными для того, чтобы его сердце коснулось Божье прощение и сила, а он сам приобрел полную уверенность в том, что с этого момента он — уже дитя Божье. Разумеется, получить такой статус можно не только развивая в себе все доброе, но и отвергая все злое, о чем и говорит здесь Макарий. При этом становится ясным, что если человек сознательным образом не сделает того и другого, он не сможет «сделаться сыном Царя». Характерно, что у Макария это «согласие смириться под крепкую руку Божью» осуществляется не в акте детокрещения, а, по крайней мере, при сознательном приобщении к церковным таинствам на условии послушания Слову Божию.

Роль личной веры в деле получения в спасения отстаивается Макарием Египетским и в другом его сочинении: «Христианину, согласно с Святыми Писаниями, должно, отрекшись от мира, из века сего, в котором с Адамова преступления погрязает и уловляется ум, преставиться и преселиться умом в век иной, и мыслию пребывать в горнем мире Божества, как сказано: «наше житие на небесех есть» (Флп. 3:20). А в сем никоим образом невозможно успеть, если душа не уверует в Господа всем сердцем, отрекшись от века сего, и если сила Божия Духа не соберет в любовь ко Господу рассеянного по всей земли сердца, и не преселит мыслей в мир вечный» (Небесная закваска, Беседа 24, 1-2).

В книге Сергея Кобзаря "Почему я не могу оставаться баптистом и вообще протестантом" можно найти тексты Писания, выдвигаемые в защиту православного тезиса о недостаточности одной веры для спасения: Мф. 6:15; 10:22,32-33,37-38; Гал. 6:8 и др. Согласиться с этим аргументом можно лишь следующим образом: без покаяния как способа выражения личного отношения к греху не спасет никакая вера (см. Лк. 8:13; Ин. 2:23-25; 6:67; 12:42; Деян. 8:13). О необходимости внутренней борьбы и победы над собой говорят такие места Писания, как: Лк. 16:16; Иак. 4:1; 1 Пет. 2:11; Рим. 8:13; Гал. 5:16; Откр. 2:7,11,17; 3:5,12,21; 21:7. Тем не менее любовь (Мф. 22:37), сопровождающая подлинную веру (Лк. 7:41-49; Гал. 5:6; 1 Тим. 1:14), включает в себя и искренне покаяние, так что таким образом определяет спасительное отношение к Богу лучше, чем простая вера в прощение Христа.

Однако автор вышеупомянутой книги добавляет в условия спасения дела на основании текстов Иак. 2:14-26; Мф. 25:42-45; Флп. 2:12 и др., упустив из поля зрения важность различия вопросов спасения и освящения. Прощение грехов служит основанием освящения, а не наоборот.

Прощенный осознает необходимость исправления в силу предназначенной для всех людей еще от их сотворения цели фактического (а не только юридического) освящения (Рим. 8:29).

Тем не менее библейские христиане уклоняются от обвинения в том, что уверенность в спасении притупляет совесть, но уверены в полном совмещении друг с другом духовного празднования и бодрствования (1 Пет. 4:18). Православные теологи не могут примирить между собой совершенный аспект спасения (Еф. 2:5, 8 и др.) и продолжающийся (Деян. 2:47; 1 Кор. 1:8; 2 Кор. 2:15 и др.). Уверенность в спасении они подменяют простой надеждой, а любовь к Богу определяют лишь внешними делами. По этой причине как исключение звучат слова Каллиста Уэра: «Через нашу веру во Христа мы обретаем живые, личные отношения с Богом уже здесь и сейчас; и мы знаем, не как гипотезу, а как существующий факт, из опыта, что эти отношения уже содержат в себе семена вечности» (цит. по: Ферберн Д. Иными глазами, с. 145).

При этом нам есть в чем согласиться с православным богословием. Так оно право в том, что каждый грех подлежит раскаянию и нет прощения наперед, как ошибочно думал Сперджен. Также нет спора о перманентном характере покаяния и веры как условий спасения. Прощение грехов призвано не снять виновность сердца, просто вычеркнув ее из памяти, а постоянно сравнивать с милостью Божьей, не переставая осознавать личную зависимость от последней. Бог изменяет только сокрушенные сердца. Только «жаждущие правды» утоляются. Непрестанное смирение христианина не оскорбляет, а прославляет благодать Божью.

Включение православными верующими в условия спасения дел, означает, что спасение можно заслужить, хотя бы частично. Это ложное учение, с которым боролась еще Первоапостольская церковь и особенно Павел, учивший, что спасение не зависит от дел (Еф. 2:9; Тит. 3:5) и заслуг (Рим. 3:27; 1 Кор. 1:29). Каждый человек не способен заработать и выкупить его у Бога, а все его добрые дела не будут иметь успеха, если Сам Бог не даст сил для их осуществления. Апостол Павел пишет: «Но Бог Свою любовь к нам доказывает тем, что Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками» (Рим. 5:8). Это означает, что человек не может принести Богу праведность, а лишь может получить от Него способность достигать ее с Его помощью.

Петр, бия себя в грудь, говорил, что если все отрекутся от Христа, то он – никогда. Иисус допустил остаться ему самому, без Божественной помощи, чтобы открылась вся его человеческая немощь. Нечто подобное случается сегодня с некоторыми христианами. Подражая Иову, они взывают к Богу: «Дай мне только возможность и Я докажу свою праведность». Но не есть ли это преувеличение человеческих сил? Зная их ограниченность, Бог ограничивает меру допущенного христианам искушения (1 Кор. 10:13)

Стандартным изложением православного вероучения считаются положения Иерусалимского собора (1672), согласно которому (декрет 14) утверждается, что «человек по своей природе способен делать добро», которое все же не может его спасти. Данное утверждение противоречит сказанному в Новом Завете апостолом Павлом: «Ибо мы знаем, что закон духовен, а я плотян, продан греху. Ибо не понимаю, что делаю: потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю» (Рим.7:14-15).

Итак, то добро, которое человек делает, в Божьих глазах не является совершенным и достойным Его принятия. Мало того, Господь против гордости и заслуг, даже если бы человек и мог

принести Ему их для того, чтобы купить за них себе спасение. Итак, библейское учение по вопросу спасения состоит в том, что спасение нельзя заработать делами, но оно может быть только получено в дар (Деян. 8:20; 1 Ин. 5:11; Рим. 3:24; 6:23; Откр. 21:6). Бог посылает Свою благодать (прощение грехов и любую другую помощь) только в ответ на нашу нужду и потребность в Нем. Духовным гордецам она не дается (1 Пет. 5:5).

Поэтому мы должны научиться служить Богу не как старший брат из притчи о блудном сыне (Лк. 15:11-32), постоянно помышляющий о заслуживании благ и ревниво подсчитывающий, сколько он имеет для этого прав. Служите ему как блудный и принятый незаслуженно домой сын, как постоянный должник перед Богом, потому что нет такой цены, которую можно было бы заплатить за Голгофскую жертву. Дар спасения слишком велик, чтобы его можно было бы просто выкупить.

Православное мнение о том, что протестантское учение о спасении есть выдумка пятисотлетней давности, глубоко ошибочно. Преемственность учения о спасении по вере никогда не прекращалась, хотя иногда и смешивалось с другими мнениями. Архиепископ Ашер (1581-1656) в своем трактате под названием «Ответ на вызов Эсьюта» сделал подборку цитат из работ 28-ми Отцов церкви, в которых отстаивалась библейская истина о том, что спасение получается только посредством человеческой веры в прощение грехов, даруемое по благодати. Ниже мы приведем некоторые из них.

Климент Римский в своем «Послании к коринфянам» говорит о своем понимании пути спасения: «Мы также, призванные по Его воле во Христе Иисусе, оправдываемся ни в себе, ни в своей мудрости, ни в своем разумении, ни в благочестии, ни в делах, которые мы творим в святости сердца, но через веру». Поликарп в «Послании к Филиппийцам» отмечает также даровый (незаслуживаемый) характер спасения: «Я знаю, что вы спасены по благодати, а не по делам вашим, но по Божьей воле, через Иисуса Христа». Ему вторит Иустин Мученик в «Диалоге с Трифоном»: «И уже не кровью козлов и овец, и не пеплом тельцов... мы очищаемся от грехов, но верою, через Кровь Христа и Его смерть, ибо для этого Он и умирал».

Эта же мысль высказывалась и на Востоке. Ориген учил: «Через веру, а не дела закона, получил оправдание умирающий грешник; потому что... Господь не смотрел на его прежние дела и не ждал каких-либо добрых дел после того, как тот уверовал; ... но Он принял его, оправдал лишь по исповеданию». Василий Великий говорит об оправдании по вере то же самое: «Человек лишь тогда истинно и совершенно хвалится во Христе, когда не возносится на своей праведности, но жаждет истинной праведности и оправдания верой в Христа». „Вера, – говорит Иоанн Златоуст, – есть глава и корень; если ты сохранишь ее, то хотя бы ты и все потерял, опять все приобретешь с большею славою" (Гомилия на Матфея 33:2). Макарию Египетскому принадлежат следующие слова: «Вот основание пути к Богу: с великим терпением, с упованием, со смиренномудрием, в нищете духовной, с кротостью шествовать путем жизни; сим человек может сам в себе приобрести оправдание, а под оправданием разумею Самого Господа» (цит. по: Новоселов М.А. Догмат и мистика в православии, католичестве и протестантстве. М., 2003. с. 111).

Даже Августину, стороннику монергизма (одностороннего и безусловного действия Божьей благодати) не только в деле принятия прощения грехов, но и личного освящения, принадлежат следующие слова Августина, учившего в «О предопределении святых» (7.12): «Человек

оправдывается от веры, а не от дел (Гал. 2:16) потому, что она дается первой, а уже исходя из нее даруется все остальное — то, что в собственном смысле зовется делами, коими человек живет праведно».

Это убеждение ранних христиан прослеживается и в средневековом западном христианстве, что делает протестантизм преемником этой богословской линии в римокатолицизме. Так, Ансельм Кентерберийский писал: «Верить ли ты, что не можешь спастись ничем иным, кроме как смертью Христа? Тогда полагай свою уверенность лишь в этой смерти. Если Бог скажет: «Ты грешник», отвечай Ему: «Я полагаю смерть нашего Господа Иисуса Христа между собой и своим грехом». Бернарду Клервосскому принадлежат следующие слова: «Не оборачивается ли вся наша праведность обычной грязью и несовершенством? Что же нам делать с проблемой греха, если даже и сама наша праведность не в состоянии ее решить? Так давайте же со всем смирением обратимся к милости (Бога), которая может спасти наши души... Пусть все, жаждущие и алчущие праведности, уповают на Тебя, Оправдывающего нечестивых. И лишь тогда, получая оправдание верой, мы сможем примириться с Богом».

Разумеется, не все первые христиане были в этом отношении протестантами или точнее евангельскими верующими, сохраняющими верность учению Христа вплоть до времени организационного выделения протестантов из среды католиков, поскольку часть из них пыталась совместить между собой оправдание по делам и оправдание по вере. Эта часть не могла продолжить в Предании линию Первоапостольского учения, поскольку исказила его. В условиях гонений роль верности и внешне выраженного послушания Богу была постепенно возведена до ранга условий спасения. Это отклонение в сторону произошло на почве сильного убеждения в том, что дела являются неизбежным следствием и признаком веры. По этой причине и появился тринадцатый параграф в Послании восточных патриархов, который гласил: „Веруем, что человек оправдывается не просто одною верою, но верою, споспешествуемою любовью, т.е. чрез веру и дела». Правда, православные богословы той поры не придавали делам того же значения, что и вере, но в данном вероисповедном документе не провели между ними подразумеваемого различия. О подчиненном положении дел по отношению к вере говорит такая формулировка «сущая в нас вера чрез дела оправдывает вас во Христе» (Христианское Чтение, 1838, т. 1. – с. 81).

От истины о спасении по благодати или по вере в эту благодать трудно было освободиться полностью даже защитникам дел в сотериологии. Например, даже такой сторонник совмещения веры и дел как Иоанн Златоуст в своих "Беседах на послание к Римлянам" пишет: "Ведь нимало не странно оправдаться верою тому, кто не имеет дел; но украшенному заслугами сделаться праведным не вследствие их, а по вере — это было особенно удивительно и особенно обнаруживало силу веры". Даже в современном православном богословии приоритет веры над делами исповедуется тем или иным образом.

Между тем идея оправдания только по вере ясно присутствует в произведениях Ефрема Сирина, Макария Египетского, Василия Великого и Киприана Карфагенского, а также эпизодически просматривается в трудах других ранних богословов и отцов церкви. По этой причине такой видный богослов, как митрополит Сергей (Страгородский) в своем труде «Православное учение о спасении» (Казань, 1898, глава 5) был вынужден отметить: "Если мы в вопросе об условиях

спасения захотим основываться только на букве Св. Писания или Предания, то будем поставлены в некоторое затруднение. И в Св. Писании, и в Св. Предании мы откроем два ряда данных, из которых одни силою утверждают спасение единой верой во Христа, а не делами или с делами, другие же также решительно говорят, что одной веры не достаточно, необходимы непременно и дела". Далее он перечисляет в числе православных авторитетов, придерживавшихся учения о спасении исключительно по вере, Климента Александрийского, Иоанна Златоуста и уже ближе к нашему времени Тихона Задонского. Правда, он упустил причислить к этим лицам еще и Игнатия Антиохийского, что вместо него сделал профессор А. Осипов в своей актовой речи, произнесенной 14 октября 1992 года в Московской духовной академии, процитировав: «Не ищи совершенства христианского в добродетелях человеческих: тут нет его; оно таинственно хранится в Кресте Христовом». Этой же позиции придерживался Игнатий Брянчанинов и сам Сергей (Страгородский) в своей книге.

Например, Игнатий Брянчанинов писал в своих «Письмах к мирянам» следующее о христианском оправдании: «Спасение заключается в возвращении общения с Богом... Нисходили во ад по окончании земного странствования не только грешники, но и праведники Ветхого Завета. Такова сила добрых дел человеческих. Такова цена добродетелей естества нашего падшего!.. Для спасения — необходимо было искупление... Все добрые дела человеческие... заменены одним могущественным добрым делом: верой в Господа нашего Иисуса Христа. Спросили Господа иудеи: «Что нам делать, чтобы творить дела Божьи?» Господь отвечал им: «Вот дело Божие, чтобы вы веровали в Того, Кого Он послал» (Ин. 6:28-29)... Верой, одной верой мы можем войти в общение с Богом, при посредстве дарованных Им таинств... Церковь всегда признавала, что одно средство спасения: Искупитель!»

Утреннее молитвенное правило в изложении «Толкового молитвослова на русском и церковнославянском языках» (М., 1998. С. 66) вообще говорит о вере лучше любого протестанта (приводим в переводе со славянского В. Акентьева): «И вновь молюсь Тебе, Спаситель, спаси меня по благодати. Если через дела спасешь меня, это уже не благодать и дар, но долг более... Верующий в Меня, сказал Ты, о Христе мой, жив будет и не узрит смерти вовеки. Если вера в Тебя спасает безнадежных, вот, верую, спаси меня... Вера же вместо дел да вменится мне, Боже мой, так как совершенно не найдешь дел, оправдывающих меня. Но эта вера да довлеет вместо всех, да отвечает, да оправдает меня, да соделает меня участником Твоей вечной славы». Если бы эти взгляды исповедовали все христиане любых времен, ни какой Реформации бы не было!

А вот еще одна протестантская мысль, высказанная на этот раз Исааком Сирином: «Воздаяние бывает... не добродетели и не труду ради нее, но рождающемуся от них смирению. Если же оно будет утрачено, то первые будут напрасны». Следовательно, не само по себе дело спасительно, но только тогда, когда оно движется личной верой в Божье заступничество, которое можно воспринять лишь в состоянии полного смирения. В вышеупомянутой речи А. Осипов цитирует Симеона Нового Богослова: «Всякому христианину относительно всех добрых дел, какие делает, надлежит исповедовать, что их совершает Христос, а не он; кто же не так помышляет об этом, тот всеуе есть христианин... Все скончавшиеся в святости и добродетели даром спасены, а не за... добродетели свои... Но, чтобы пришел Врач, надобно призвать Его...»

По крайней мере, до возникновения учения Феодора Мопсуэстийского (ум. 428) у нас нет убедительных доказательств тому, чтобы отцы Церкви учили о необходимости заслуживания (зарабатывания) спасения. Даже карфагенская богословская школа, сильно окрашенная в юридические тона, и та различала дела как заслуги и дела как признак обращения. В Апостольских Писаниях впервые появляется намек на то учение, подхваченное Тертуллианом, которое ограничивало подвиг Христа лишь искуплением грехов прошлой жизни. (Правда, Киприан Карфагенский верно выступил против крайности новациан не принимать в церковное общение тех, кто отрекся от веры в часы гонений.)

Такой взгляд делал спасение во Христе лишь новым шансом начать снова зарабатывать себе спасение делами, а не опирающимся на евангельские условия – покаяние и веру. В это же время произошла метаморфоза значения слова «покаяние», в греческом оно значит «перемена образа мысли», а в латинском подборе эквивалента Тертуллианом приобрело значение сатисфакции или «удовлетворения», став «переменою всего образа жизни», с чем, конечно же, определенным образом связано. Начав с того, что «доброе дело оставляет Бога должником, как и злое», он пришел к выводу, что два должника могут поквитаться друг с другом: за свои грехи можно принести доброе дело. Так стало возможным одновременно грешить и делать добрые дела, перекрывая одно другим. Это представление, проникшее в католическую церковь, сильно исказило библейское учение о спасении. Оно послужило к созданию в западной церковной практике учения о возможности передачи заслуг одного человека другому, святого грешному (индальгенций). Позже это учение проникло и в восточные церкви, хотя и в более смягченном виде.

Между тем ранние отцы церкви пытались придать и самой вере правильное (связанное с любовью) значение, протестуя против представления о ней как о пассивном ожидании Божьего вмешательства. „Веры, подвигов добродетели, царства небесного, если не будешь, — говорит Василий Великий, — просить с трудом и многим терпением не получишь; потому что должно прежде пожелать, а, пожелав, искать действительно в вере и терпении, употребив со своей стороны все, так чтобы ни в чем не осуждала собственная совесть, будто бы просишь, или нерадиво, или лениво; и тогда получишь, если сие угодно Богу" (Подвижнические уставы гл. I. т. V, 354. Migne t. XXXI. 1337).

Ему вторит Исаак Сирий: «Проси у Бога, чтобы дал тебе прийти в меру веры. И если ощутишь в душе своей сие наслаждение, то не трудно мне сказать при сем, что нечему уже отвратить тебя от Христа. И не трудно тебе каждый час быть отводимым в плен далеко от земного, и укрыться от этого немощного мира и от воспоминаний о том, что в мире. О сем молись неленостно, сего испрашивай с горячностью, об этом умоляй с великим рачением, пока не получишь. И еще молись, чтобы не ослабеть. Сподобишься же этого, если с верой понудишь себя попечение свое возвергнуть на Бога, и свою попечительность заменишь Его промыслением. (Вот отречение всецелое от себя на волю Божью). И когда Бог усмотрит в тебе сию волю, что со всею чистотою мыслей доверился ты Самому Богу более, нежели самому себе, и понудил себя уповать на Бога более, нежели на душу свою: тогда вселится в тебя оная неведомая сила, — та сила, которую ощутив в себе, многие идут в огонь, и не боятся и, ходя по водам не колеблются в помыслах своих опасением потонуть; потому что вера укрепляет душевные чувства, и человек ощущает в себе, что как будто нечто невидимое убеждает его не внимать видению вещей страшных и не

взирать на видение невыносимое для чувств" (Слово 49 на еретиков, т. 3. – с. 265-266).

Об органичной (естественной) связи веры с делами хорошо говорит Тихон Задонский. „Невозможно, воистину невозможно, говорит св. Тихон Задонский, имеющему светильник веры, в сердце горящий, к вечным оним благам не стремиться; а тако и в истинном покаянии не быть, и от всякого греха не удаляться. Вера бо человека обновляет и от грехов и суеты мира отвращает, и к будущим обещанным благам руководствует, и она яже видимая ему представляет" (Сокровище духовное, п. 139, т. 4. – с. 348). „Как огню свойственно есть согревать, воде орошать, свету просвещать: тако вере живой свойственно есть дела добрые показывать" (Слово в день Успения, т. 1. – с. 69). „Вера есть мать всякого доброго дела, и ею человек достигает исполнения на себе обетований Владыки и Спасителя нашего Иисуса Христа, по написанному: „без веры невозможно угодить Богу" (К Египетским монахам поучение 25-е, т. 2. – с. 186).

Таким образом восточными протестантами отрицается не все Предание, а лишь недоктринальная его часть, причем вступающая в противоречие с Писанием. Достоверной доктринальная часть Писания была лишь в первые четыре века, и лишь в результате соединения Церкви с государством при императоре Константине в ней стал преобладать мирской образ мысли и жизни. Чего только стоит «христианство» самого Константина, вероломно убившего своего шурина Лициния, утопившего в ванной свою жену и приказавшего умертвить своего сына и племянника. (И при всем этом в современной РПЦ императора Константина и его мать Елену почитают как святых.) Хотя некоторые заблуждения, в том числе и по вопросу спасения, проникли в церковное Предание ранее начала пятого века, до этого времени они еще не получили всеобщего влияния.

Таким образом восточные протестанты смело говорят о своих идеях как о присутствовавших в ранний и средневековый периоды Церкви. Исповедуя арминианскую доктрину, они ссылаются на признание определенной формы синергизма у большинства ранних отцов церкви (напр. Иоанн Златоуст, Макарий Египетский, Кирилл Иерусалимский). По этой же причине Джон Уэсли считал арминианином Макария Египетского (ум. 390), который писал: «Господь требует от тебя, чтобы сам на себя был ты гневлив, вел брань с умом своим, не соглашался на порочные помыслы и не услаждался ими. Но чтобы искоренить уже грех и живущее в нас зло, то это может быть совершенно только Божьей силой. Ибо не дано и невозможно человеку искоренить грех собственной силой. Бороться с ним, противиться, наносить и принимать язвы — в твоих это силах, а искоренить — Божье дело» (цит. по: Скурат К.Е. Патрологические труды проф. И.В. Попова / Богословские труды. — Сборник №30. — М. — 1990. — с. 106).

В качестве примера этого взаимодействия воли человека и Божьих возможностей ее внешнего осуществления Макарий Египетский приводит образ сосуда души и Божьего мира, его наполняющего, уча о душе, которая «сподобится стать чистым сосудом для приятия в себя небесного мира и обителью небесного и истинного Царя Христа. И тогда-то соделывается она достойною небесной жизни, став еще здесь чистым жилищем Святого Духа» (Сохранить благодать. Беседа 10, 4). Говоря (заметьте о внутренней, а не внешней) подготовке христианина к приятию Причастия, Макарий говорит: «Ибо, когда человек сокровенное свое, то есть ум и помыслы предает Богу, ничем иным не занимаясь и не развлекаясь, но сдерживая себя всеми силами; тогда Господь сподобляет его приступать к Таинствам в святости и в гораздо большей

чистоте, и Себя самого дает ему в небесную пищу и в духовное питание» (Как получить блага небесные. Беседа 14, 3).

Макарий Египетский верит в то, что Божья благодать сотрудничает с духовными, а не внешними силами человека, когда пишет о душе, что она «при помощи благодати непрестанно возбуждает в себе пламенное стремление к небесному Жениху...» (Сохранить благодать. Беседа 10, 4). При этом само очищение грехов (сердца), по Макарию Египетскому, осуществляется исключительно Богом, но находится в зависимости от человеческого приготовления: «Человек, в надежде, что просветятся сердечные очи, отдает сам себя на то, чтобы устранившись от дел житейских, проводить время в молитвах и прошениях, ожидая Господа когда придет и явит ему Себя, и очистит его от живущего в нем греха» (Как получить блага небесные. Беседа 14, 1).

Примечательно, что Макарий учит о возрождении как одномоментном вхождении Духа Божьего в человека, а не постепенном, как учат современные православные христиане: «Посему, будем и мы умолять Бога, чтобы совлек с нас ветхого человека, и ныне еще облек нас в небесного Христа; и таким образом, в радовании, Им путеводимые, пребудем в великой тишине» (Как получить блага небесные. Беседа 14, 3). Эта же мысль проводится и чуть ниже, хотя здесь внутренние и внешние усилия человека не разделяются: «Посему, если и мы хотим быть рожденными от Небесного Отца, то преимущественно пред прочими людьми должны показать рачение, усилие, ревность, любовь, доброе житие, пребывать в вере и в страхе, как желающие достигнуть толиких благ и стать наследниками Божиими. «Ибо Господь часть достояния моего и чаши моя» (Пс. 15:5). И в таковом случае Господь, видя благое произволение и терпение, сотворит милость Свою, очистив нас словом небесным, и мертвенные и растленные помышления оживотворяя и восставляя прекрасным житием и учением Апостолов» (Как получить блага небесные. Беседа 14, 5). Последняя мысль говорит в пользу мнения об «оживотворении и восстановлении» «мертвенных и растленных помышлений» и самой воли человека при возрождении.

Разграничивать более важные истины Писания (доктринальные) от менее важных (организационных и богослужебных) требует само назначение богословия, призванное указывать людям путь спасения во Христе. Об этом приоритете доктрины спасения над всеми остальными говорится в Послании Варнавы (разд. 17): «Душа моя надеется, что я объяснил сколько мог, и как мог, просто и ничего не опустил из того, что служит к вашему спасению и, что относится только к предметам настоящего времени». Поскольку же вопросы организации и богослужения не применимы к делу спасения, их необходимо признать второстепенными. В виду того, что церковные таинства входят в число дел, они также не могут спасти человека. Поскольку же к спасению не имеют прямого отношения даже вопросы крещения и причастия, свое отношение к церковным таинствам восточные протестанты рассматривают не в доктринальном разделе, а в разделе, посвященном богослужебной тематике.

Православные богословы ссылаются на ветхозаветное представление о полномочиях жертвоприношения, согласно которому принесение евреем жертвы не освобождало его от необходимости следовать закону. Такой ход мысли предполагал, что Жертвой Христа с верующего в Него не снимается обязанность следовать заповедям Божиим. Но разве это не было перенесением на Новый Завет ветхозаветного представления об оправдании, представлявшего собой комбинацию прощения и заслуг? Это было бы так, если бы Жертва Христа относилась бы

только к нашему прошлому, но и не к будущему. Поскольку же наше спасение осуществилось «не по делам», а «по вере», тогда что мешает верующему уже сегодня быть уверенным в своем спасении (Тит. 3:7)? В жизни христианина уже сегодня ощущается действие силы Божьей, дарующее ему победу над грехом (Гал. 3:14). Таким образом спасение перестало зависеть от времени, перейдя из отношений сделки в отношения дружбы.

Иными словами, вменение Христа не устранило напрочь необходимости нашего преображения, но дало нам гарантию того, что при нашем доверии Господу Он достигнет также и нашего фактического освящения. Передача Христу грехов не равнозначна освобождению от каких-либо требований якобы удовлетворенной Божьей святости. Напротив, святость Бога идет дальше, работая над нами и через нас, чтобы мы могли войти в Божий труд на правах сына, а не рабов. Это два различающихся между собой действия Божьи, которые означают, что наш грех переносится на Христа не таким же путем, как заслуги Христа на нас.

Православным нужно понять, что самого по себе юридического оправдания без его связи с освящением не существует, поскольку прощение грехов сразу же вселяет в сердце кающегося Духа Святого, а степень его веры обеспечивает Ему возможность принесения первых плодов святости. Иными словами, возрождение всегда обладает определенным преображающим действием. Разбойник на кресте просто не мог показать своих новых дел, определенных его верой. Макарий Египетский писал о возрождении как принятии в себя жизни Божьей: «Кто старается уверовать и прийти ко Господу, тому надлежит молиться, чтобы здесь еще приять ему Божия Духа, потому что Он есть жизнь души, и для того было пришествие Господа, чтобы здесь еще дать душе жизнь — Духа Своего. Ибо сказано: «дондеже свет имате, веруйте во свет» (Ин. 12:36)» (Родиться от Святого Духа. Беседа 30, 6). Обусловливание Макарием вопроса «принятия Божия Духа» личной верой человека говорит в пользу того, что вхождение Духа Святого в сердце верующего и есть само Божье спасение, поскольку принесло ему жизнь.

Иными словами, возрождение есть начало жизни, но означает ли это и начало спасения? По мнению евангельских протестантов – нет, потому что рождение является не только фактическим, но и юридическим фактом вхождения в Божью семью. О возрождении нельзя говорить, что родившийся ребенок только начал принадлежать Божьей семье. Поэтому Макарий в вышеприведенной цитате не упомянул другого важного условия возрождения: вхождение Духа Святого в сердце человека невозможно без принятия верой Божьего прощения грехов. Итак, юридического примирения с Богом не бывает без начального фактического преображения, поскольку получение прощения грехов не только происходит в тот же момент, что и принятие Духа Святого, но и определяет его. Вначале происходит очищение сердца от бремени греха, затем наполнение его плодами новой жизни. Обратный порядок следования этих действий невозможен.

Конечно, Дух Святой действует и в жизни невозрожденного человека, однако это действие всегда ограничено вследствие реального непослушания человека Божьему призыву принять верой прощение грехов и сознательно подчиниться руководству Духа Святого. Невозрожденный человек просто не предоставляет Духу Святому столько простора в своей жизни, сколько может дать, реально повинаясь Его требованиям. Разница между возрожденным человеком и невозрожденным пролегает не в степени послушания Духу Святому, а в качестве. Если до

обращения к Богу человек мог наполовину подчиняться Богу и служить Ему временами, то после посвящения Господу всей своей жизни, он этого делать не может. Новая природа побуждает его к новой жизни, но приобретается она не по частям, а вся сразу и в один момент, будучи напрямую связанной с личной верой.

Сам Макарий Египетский четко различал рожденного от Бога человека от невозрожденного: «как птица, когда летает в высоте, не имеет забот, не боится ни ловцов, ни хитрых зверей, и паря высоко, над всем посмевается: так и душа, прияв крила Духа и воспаряя в небесные высоты, всего выше, над всем посмевается» (Родиться от Святого Духа. Беседа 30, 6). Он как бы спрашивает: «Чем отличается птица от нептицы?» И отвечает: «Признаком, определяющим принадлежность какого-либо существа к категории птиц является его способность самостоятельно взлететь в воздух». Птица является птицей, потому что летает. Именно полет является главным критерием, определяющим ее принадлежность к роду птиц. И для того, чтобы доказать это, ей достаточно взлететь лишь один раз. Потом она может летать низко или высоко, долго или недолго, далеко или близко – все это не способно лишить ее права называться птицей. Ее полет может быть сильным и слабым, но это все равно полет, на который способна лишь птица.

Данное сравнение хорошо иллюстрирует положение христианина в качестве спасенного человека. Как только его вера смогла поднять его над естественными потребностями, возможностями и привязанностями людей, он – полноценный член Божьей семьи. Как только он верой начинает применять к себе милость и силу Божью, чтобы с их помощью преодолевать жизненные трудности или достигать победы над грехом, он – подлинный христианин. Это объясняется тем, что в нем живет и действует Дух Божий, «поднимающий» его «ввысь». Да, птица может летать высоко, далеко и быстро, но это не сделает его больше птицей. Так и христианин может освящаться интенсивней, быстрее и чаще, но это не сделает его больше христианином. Он христианин в силу того, что в его сердце вошел, а в жизни стал производить плоды Дух Святой, а не потому, что эти плоды достигли какого-то спасительного уровня.

Отказ от дел в качестве решающего критерия истинной принадлежности к Божьим детям подчеркивает важность внутреннего критерия, свидетельствующего о состоянии сердца человека, хотя оно не всегда видимо для других людей. Об этом пишет Макарий Египетский в другой своей работе: «Ненавистник добра сатана преуспевающим в добродетели внушает лукавое и старается развратить их. Так бывает дело. Но ты не покоряйся сему, делая правду, совершаемую во внутреннем человеке, где поставлен Христов алтарь вместе с нескверным святилищем, да свидетельство совести твоей похвалится крестом Христа, очищающего совесть твою от мертвых дел, и послужишь Богу духом своим, узнаешь, Кому поклоняешься, по сказанному: мы поклоняемся, Его же вемы (Ин. 4:22). Вверься путеводствующему тебя Богу; душа твоя да вступит в общение с Богом, как невеста с женихом. Ибо сказано: тайна сия велика есть, аз же глаголю во Христа (Еф. 5:24) и в непорочную душу» (Кто истинный христианин. Беседа 38, 4-5). Примечательно, что в таких важных в сотериологическом отношении беседах, как «Родиться от Святого Духа» и «Кто истинный христианин» Макарий ни разу (!) не упомянул церковные таинства в качестве средства передачи Божественной благодати. В них полно образов рождения, общения, ношения на себе печати Царя, причастности к благодати Божьей, отречения от мира, но нет ничего о роли Церкви в деле применения к верующим людям Божьей благодати. Зато как

часто Макарий цитирует Библию во всем произведении «Духовные беседы»!

Юридический аспект спасения, в общепротестантской традиции является решающим в деле оправдания грешника, поскольку дарует грешнику прощение грехов и примирение с Богом исключительно путем вменения его вины Христу (что, впрочем, не применимо к праведности Христа, которая не вменяется юридически, а передается фактически христианину). В православии же для оправдания необходимы также и дела. Восточные протестанты, в частности евангельские христиане, признают необходимость совершения добрых дел (включая и перед церковью) не в правовом (по причине приписывания этого требования Богом к числу условий спасения) отношении, а в моральном (из чувства благодарности). В данном случае в юридическом подходе к данной проблеме приходится уличать именно православное богословие.

Ключевыми текстами в Новом Завете в вопросе оправдания по вере являются: Рим. 1:17; Гал. 3:11; Евр.10:38. Текст Ав. 2:4 Павел цитирует по масоретской версии, т.к. Септуагинта дает вариант: "праведный жив от Моей верности», т.е. Божьей верности, как предмете веры человеческой. Этот его выбор перевода показывает, что вера есть человеческая реакция на Божье предложение (Рим. 4:12, 16, 19-24; 10:9-17; Евр. 11:6). Не присущее Новому Завету мнение о том, что вера есть одновременно и требование, и ответ Бога, привнесено в христианство Августином с его тезисом о непреодолимом характере воздействия благодати на грешника. Это, однако, не исключает необходимости признания как просветительного влияния Бога на человека с целью возникновения его веры (Ин. 6:44; Рим. 2:4; Фил. 2:13), так и свободной реакции на это влияние (Мф. 13:19; Рим. 10:16; 1 Кор. 10:1-5; Евр. 3:16; 4:2; 6:7-8).

Признание различия между оправданием и освящением способно положить конец терминологической неразберихе относительно полноты спасения. Вот, что говорится в лютеранском вероисповедном документе «Формула согласия» (пар. 6, О третьем использовании закона): «Хотя они (христиане) возрождены и обновлены в духе ума своего, все же в настоящей жизни это возрождение и обновление не является полным, но лишь только начинается, и верующие, по духу ума своего, постоянно борются со своей плотью, то есть - против развращенной природы и порочных наклонностей, свойственных нам до самой смерти». Так Христос совершил Свое искупление полностью или нет? Если да, тогда вопрос освящения должен играть подчиненную по отношению к вопросу спасения роль. Наше спасение применяется к всякому верующему в Жертву Христа, приносящую ему прощение грехов и силу Духа Святого. Это возрождение и является началом христианского пути освящения и преображения в образ Христа.

Фактически последующее поколение христиан упустило из виду то, что было понятно апостолам Христа и первым христианам. Тем не менее самые основные доктрины: о Боге, о греховности людей и о спасении, интересовали христиан во все века и сохранились без серьезных искажений. Именно эти доктрины составляли костяк передаваемого устно доктринального Предания. Предание же в смысле организации или богослужения не могут иметь Богодухновенного статуса, который следовало бы обязательно соблюдать и защищать от исторических или культурных изменений. Например, богослужебный язык не может быть универсальным для всей церкви, а централизация в литургии или организации не имеет священного статуса.

1.8. Учение об освящении или обожении.

В православном богословии концепция обожения или теозиса является ключевой, непосредственным образом связываясь с доктриной Боговоплощения. Так, комментируя текст Евр. 5:9, православный апологет Роман Береговой описывает это так: «Через страдания Он (Христос) сделал совершенной воспринятую Им человеческую природу... Природа, которую Он воспринял, была поврежденной, и через страдания Он восстановил ее, исцелил ее, совершил ее. Становится понятным, то главное, что имеет место в христианстве. Вот Он, оказывается, что сделал – то что не мог сделать никто, никогда, даже в отношении себя лично. В этом центральный смысл, т.е. единственный догматический смысл Жертвы Христовой. В этом ее абсолютная уникальность, т.е. единственная в своем роде в истории мира. Вот почему Апостол говорит, что единый Ходатай Бога и человека, Человек Христос Иисус, только Он единственный, кто мог это сделать, и таким образом произошло то полноценное единение человечности с Божеством, которое может сделать каждого человека способным к вечному единению с Богом». Иначе говоря, Второе Лицо Божества, Иисус Христос принял человеческую природу, чтобы привести ее в полное послушание воле Бога-Отца. Этим Христос заслужил Себе право выступать в роли Ходатая, Первосвященника и Жертвы в деле спасения человечества. Коль Он был человеком, то мог выступать от имени людей перед Богом. Правда, православные христиане связывают с Боговоплощением всю картину искупления Богом людей, хотя оно является лишь его предварительным условием. Искупление совершено было на Голгофе – конечной цели земного путешествия Христа.

Признавая необходимость преобразования своего «внутреннего человека» в образ Иисуса Христа (Рим. 8:29; 2 Кор. 3:18; Еф. 5:18), восточные протестанты, тем не менее, не соглашались с православными христианами о способе осуществления теозиса. Относя обожение человека к результатам его оправдания, они кардинальным образом отличают его от спасения. Если в православии цель обожения является основой оправдания грешника, которое он осуществляет вместе с благодатью Бога, понимаемой как сила, то евангельские христиане основывают свое оправдание исключительно на благодати, понимаемой как прощение грехов в Жертве примирения Христа и вхождение в особые взаимоотношения с Богом, без чего невозможно дальнейшее освящение христианина. Иными словами, необходимым условием для начала процесса обожения или теозиса они считают сознательный акт примирения с Богом и посвящения ему своей жизни в момент покаяния. Отсюда и разница в понимании спасения: если у православных оно есть постепенный процесс уподобления Богу, то у восточных протестантов им является момент возрождения, с которого и начинается дальнейшее благодатное восхождение по пути теозиса. Иными словами, у евангельских христиан жизнь человека разделена на две части: когда он не имел этих особых отношений с Богом (покаяние в грехах всей своей жизни, посвящение себя Богу и переживание опыта возрождения), и когда он приобрел этот благодатный опыт Богообщения.

Преображение человека является конечной целью жизни человека, и восточные протестанты, в общем согласные с этим утверждением, но уточняют то, что Бог проходит вместе с человеком не весь путь его нравственного (у некоторых православных природного) преобразования. То время нашей жизни, которое мы прожили бесплодно, и большей частью греховно, восполнить всеми нашими последующими после возрождения стараниями невозможно. По этой причине

ответственность за эту часть нашего пути в духовном восхождении Христос берет на Себя.

По мнению евангельских христиан постсоветских стран, обожение является целью христианина, но целью вторичной по отношению к оправданию или спасению. Богу нужно от человека не столько накопление внешних заслуг или преображение его природы, сколько установление личных взаимоотношений с Богом. Христианин для Бога не раб-производитель добрых дел, а друг, который занят не тем, как бы скорее справиться с положенной «нормой» в труде, а как во всем угодить своему Спасителю. Да, добрые дела нужны, однако с их помощью невозможно заслужить спасение. Этот тезис отличает евангельских христиан от православных верующих.

Правда, как и всегда, евангельские протестанты могут снова найти среди православных своего брата. По крайней мере, в отдельных высказываниях нет недостатка. Например, А. Шмеман признает важность юридического освящения, выступающего в качестве залога освящения фактического: «Святость святых есть только раскрытие и осуществление того освящения, той святости, которую каждый из нас получил в день крещения, и возрастая в которой мы все призваны. Но мы не могли бы возрастая в ней, если бы уже не имели ее как дар Божий, как присутствие Его в нас Духом Святым» (Шмеман А. Евхаристия. Таинство Царства. М., 2001. с. 27-28).

Новозаветное оправдание «по вере» («по благодати») в корне отличается от ветхозаветной праведности «по делам» («по закону»). Первое относится к грешнику (Рим. 4:5), вторая – к праведнику. Поскольку же наше спасение осуществилось «не по делам», а «по вере», тогда что мешает верующему уже сегодня быть уверенным в своем спасении (Тит. 3:7). В жизни верующего уже сегодня ощущается действие силы Божьей, дарующее ему победу над грехом (Гал. 3:14). Таким образом спасение перестало зависеть от времени, перейдя из отношений сделки в отношения дружбы, которую можно иметь не дожидаясь своей смерти. По этой причине евангельские христиане считают спасение не процессом накопления личных заслуг, а поддержанием отношений доверия и любви с Богом. Следовательно, христианин, прежде всего, сын Богу, а уж затем сорботник.

Как видим, в протестантизме ключевую роль играет понятие вменения, как юридическое провозглашение и присваивание прощения грехов пожелавшему его принять грешнику. С этим понятием связано одно недоразумение, ставшее камнем преткновения не только для «иудействующих» в Первоапостольской церкви, но и самих христиан в последующей истории церкви. Оно состоит в том, что получение прощения якобы снимает необходимость осуществления требований закона, чего никогда не наблюдалось в Ветхом Завете. Однако в виду того, что Жертва Христа должна была быть полной, ей было приписано значение замещения не только вины грешника, но и его праведности. В результате спасенный от грехов «спасался» и от праведности. Он не только не был обязан достигать в своей жизни плодов освящения, но стремление проявить их превращалось в его вину как пренебрежение сделанным Христом. Этих взглядов придерживался вначале своей деятельности Мартин Лютер, на этом основании отвергнувший «преображающий» аспект оправдания.

Чтобы не делать столь ошибочных выводов, нужно знать те рамки, в которые помещает евангельское учение понятие вменения. Оно относится не к праведности верующего, а к его оправданию. Первое достигается путем принятия дара прощения грехов и способности жить

новой жизнью, второе же осуществляется путем предоставления благодати Божьей права на преобразование его жизни. Иными словами, никакого вменения праведности Христа грешнику не происходит. Существует лишь вменение наших грехов Иисусу Христу на Голгофе. Грешнику при его уверовании в искупительную силу Крови Иисуса Христа вменяется очищающее действие искупления, а не преобразующее. В отличие от перового, последнее достигается в нем постепенно. Преобразующие дары искупления применяются к грешнику не таким же образом, как очищающие его грехи.

Иными словами, вменение Христа не устранило напрочь необходимости нашего преобразования, но дало нам гарантию того, что при нашем доверии Господу Он будет достигать также и цель нашего фактического освящения. Передача Христу грехов не равнозначна освобождению от каких-либо требований якобы удовлетворенной Божьей справедливости или святости. Напротив, святость Бога идет дальше, работая над нами и через нас, чтобы мы могли войти в Божий труд на правах сына, а не раба. Это два различающихся между собой действия Божьи. Отношение между вменением и преобразованием таковы, что первое служит основанием для второго (см. «чтобы» в Рим. 6:6; 7:4,6; 8:4; 14:9; 15:9; Еф. 1:4; 5:25-27; Гал. 1:4; Тит. 2:12,14; 3:8). Первое уже совершено, второе же только начинается. Между ними есть связь, но связь односторонняя. Получается, что не оправдание зависит от преобразования, а наоборот, причем вменение кратковременно, а преобразование является процессом. Фактически, с момента нашего оправдания путем вменения и начинается процесс нашего фактического преобразования.

Кроме очищающего действия вменением грешнику даруется осознание его призвания. Само по себе избрание, название и получение статуса спасенного не есть безусловно действующая в христианине причина. Христианин призван пользоваться своим положением и дарами посредством личной веры. Ношение юридических титулов имеет смысл лишь при наличии посвящения христианина заложенной в них цели. Если он и не соответствует этой цели «по делам», то все же должен соответствовать ей «по вере», приняв на себя требования по ее достижению, правда, уже из других мотивов (не заслуживания спасения или прощения, а выражения своей благодарности за полученный дар прощения и способности жить по-новому). Таким образом блага от юридического статуса получают лишь те, кто стремится сделать его не только формальным титулом, но и целевой жизненной установкой. Без такого соответствия его желаний поставленной цели полученный статус ничем не может помочь верующему. Бог считает покаявшегося праведным не только как прощенного грешника, но и как согласившегося на свое фактическое освящение. Таким образом без согласия грешника с определенной для него Богом целью освящения невозможно наделение его статусом спасенного.

Иными словами, Писание указывает на различие, существующее между тем, как плоды искупления отражаются на нашем оправдании, и тем, как они отражаются на нашем освящении. Мы оправдываемся юридически, но в условия такого оправдания заложен и залог нашего будущего преобразования, поскольку мы избираем не только выгоды положения спасенного, но и его ответственность, когда призываем Христа стать нашим спасителем. Иными словами, верующий спасается не только от последствий греха, но и от самого этого греха. Снятие наказания является лишь частью работы искупления, остальная его часть идет дальше и дарует нам и фактическое освобождение от власти греха. Такое отношение между этими двумя плодами искупления хорошо объясняет, почему Бог вообще наказывает Своих детей, хотя

«усыновленного» Он наказывает, не осуждая, а исправляя.

Важно отметить также и тот факт, что по несовершенству своей веры христианин не может стать совершенно безгрешным в земных условиях. Макарий Египетский, признающий постоянный характер возрождения Божьего, имеющего свое начало, пишет о дальнейшей жизни христианина следующее: «Иные, вкусив уже сладости Божией подлежат еще действию на них сопротивника, и по неопытности дивятся, что и после Божия посещения помыслы оказывают свое действие и во время христианских таинств... Дух чистый и Святой, пребывая в душе, состоящей еще под действием лукавого, ничего от того не заимствует; ибо «свет во тьме светится, и тьма его не объят» (Ин. 1:5). Поэтому, когда человек в глубине благодати, и обогащен ею, и тогда есть еще в нем зелие порока, но есть у него и заступник, который помогает ему» (Скорби от первородного греха. Беседа 16, 3, 3-4).

Иногда христианин может даже охладевать в своей любви к Богу, однако пока в нем живет Дух Божий в той мере, в которой он Его принял при своем возрождении, он все еще является дитем Божьим и не лишился своего спасения. Он должен обновить свое покаяние и веру и восстановить упущенное. «Человеческое же усилие, и подвиг, и искусство, и приверженность к Богу, тогда делаются видимыми, когда, при отступлении благодати, человек будет мужаться и вопиять к Богу» (Скорби от первородного греха. Беседа 16, 13). Даже отпавшим Макарий Египетский дает надежду на восстановление: «А если кто не имеет еще насажденной и утвержденной в себе Божией благодати, то день и ночь, как к чему-то естественному, да прилепляется душою к тому, что по временам руководствует им, пробуждает его и направляет к добру» (Скорби от первородного греха. Беседа 16, 6).

Макарий Египетский утверждает, что хотя христианин и не может достигнуть совершенства в своей святости, тем не менее нельзя сказать и того, что он ничего не получил от Господа при своем возрождении: «Христиане принадлежат иному веку, суть сыны Адама небесного, новое рождение, чада Духа Святого, светоносные братия Христовы, подобные Отцу своему духовному и светоносному Адаму; из того они града, из того рода, той причастны силы; не сему принадлежат миру, но миру иному. Ибо Сам Господь говорит: «вы не от мира сего, якоже и Аз от мира не сьмь» (Ин. 17:16)» (Скорби от первородного греха. Беседа 16, 8). Далее этот египетский монах призывает христиан избегать крайностей в христианской жизни, либо преувеличивая свои возможности, либо пренебрегая ими: «человеку должно быть умеренным во всех частях: благость срастворять строгостию, мудрость рассудительностию, слово делом, и все упование возлагать на Господа, а не на себя» (Скорби от первородного греха. Беседа 16, 9). Последняя фраза о «всем уповании на Господа, а не на себя» исключает возможность представления о спасении как не полученном от Господа, а отчасти заработанном собственными усилиями.

Оправдание как юридический акт прощения не означает того, что Бог уже больше никогда не будет наказывать спасенного, поскольку оно находится в зависимости от постоянного исповедания (1 Ин. 1:9; 2:1-2) уже совершенных им грехов (см. «прежде» в Рим. 3:25 и «сделанных в первом завете» в Евр. 9:15). Оно означает, что он не будет осужден вечным наказанием, возможность которого, правда, не исключается, поскольку определяется если не делами, то все же покаянием и верой. Оправдание во Христе вовсе не означает того, что Бог относится к верующему как к такому, каким он в действительности не является, что фактически

устраняло бы различие между грехом и святостью. Бог относится к верующему как к спасенному грешнику, который ничем не может заслужить перед Ним свое спасение, но выражает согласие с Божьим приговором, просит милости прощения и осознает важность приобщения к Его делу его освящения. Последнее означает, что он должен как признавать свои грехи, так и бороться с ними с Божьей помощью. Это и есть подлинная святость в глазах Божьих.

Поскольку спасение в восточном протестантизме является моментом принятия прощения во Христе и пребывания в союзе с Богом, а не процессом зарабатывания заслуг, вопрос спасения отличается от темы освящения, хотя не в той степени, которую отстаивал первоначально Лютер. Освящение в смысле нравственного преобразования является необходимым признаком спасения, однако оно является следствием, а не причиной спасения. По этой причине восточные протестанты, с одной стороны, признают православный принцип «теозиса» или «обожения», хотя и понимают его исключительно в духовно-нравственном смысле, с другой, – отрицают его причинную связь со спасением. Личное преобразование христианина в образ Христа, по их мнению, означает приобретение человеком не природных, а нравственных качеств Божества. Даже в вечности, получив бессмертные тела, люди останутся Божьим творением, хотя и прославленным и возведенным на небывалую высоту почета.

Впрочем, некоторые православные теологи признают сугубо нравственный характер теозиса. Например, митр. Антоний (Храповицкий) писал об этом в своей работе «Чем отличается православная вера от западных исповеданий» в 1911 году следующее: «И современные западные богословы потеряли мысль о том, что цель христианства, цель пришествия Христова на землю есть именно нравственное совершенство личности». Считая подвижничество, жертвенность или аскетизм основным качеством христианской веры, Антоний почему-то забыл о классическом кальвинизме, требовавшем также больших моральных подвигов, не говоря уже о мирных анабаптистах, многие из которых закончили свою жизнь на виселице, костре или в глубине рек.

Это различие в понимании характера теозиса или обожения православными и евангельскими христианами подчеркивает спор между сторонниками юридической и моральной теорий, призванных объяснить характер искупительной работы Иисуса Христа. Моралисты задают вопрос: Если Христова искупительная смерть изменила юридическое положение грешника перед Богом, тогда освобождает ли это его от необходимости личного преобразования? И тут же заявляют, что искупление дало способность человеку достигать Божьих идеалов, но не изменило их правовой статус.

Вот что писал архим. Сергей (Страгородский) о субъективной стороне спасения, защищаемой моральной точкой зрения на искупление:

«Если с православной точки зрения высшее благо человека заключается в святости, и если это благо достигается не рядом отдельных заслуг, а приготовлением к его восприятию, то и в понятии о спасении естественно на первое место должна выступить его нравственная сторона и внутреннее, а не внешнее определение. Спасение, говоря общепринятым языком, есть избавление человека от греха, проклятия и смерти. Это определение одинаково может принять и православный, и последователь правового мировоззрения. Но весь вопрос в том, что каждый из них считает в спасении наиболее важным и существенным... Не понимая, почему грех ведет к смерти и пр., себялюбец объясняет это себе только внешне, — тем, что Бог прогневан и потому

наказывает. Поэтому, и спасение он понимает только, как перемену гнева Божия на милость, представляет себе в виде действия, совершающегося только в Божественном сознании и не касающегося души человека. А раз спасение или, говоря точнее, оправдание есть вышеестественное дело Божественного сознания, то и следствие оправдания — освящение естественно приписать тому же Божественному решению. Отсюда — то сверхъестественное превращение, которым протестантство и католичество хотят уничтожить в оправданном человеке грех (так как грех и после оправдания навлекать бы на человека гнев Божий)...

Между тем, для православного грех сам по себе, помимо всяких своих гибельных последствий, составляет величайшее зло, и даже он один и является „злом в собственном смысле“, как говорит св. Василий Великий, „злом действительным“. Все же, что считается злом только „по болезненности ощущения“, с точки зрения саможаления, — все это для православного „зло только мнимое, имеющее силу добра“. Смерть сама по себе не страшна для православного, он боится „смерти, скрывающейся внутри, в сердце“, боится „смерти внутренней“, потому что только она и есть для него „истинная смерть“. Освободить истинного последователя Христова от всех последствий греха, но не освободить от самого греха, значит не только не спасти его, но и подвергнуть самой горькой и страшной участи, какую только он может себе вообразить: вечно жить и вечно грешить, — это для него хуже геенны... „Истинный христианин предпочел бы быть святым и страдать, чем вечно блаженствовать и грешить. Отсюда очевидно, что и в понятии спасения православный на первое место поставит освобождение от греха самого в себе, избавление же от мук и страданий примет в качестве простого следствия, которое в сущности ничего не прибавляет к получаемому благу, — так оно незначительно сравнительно с благом в собственном смысле. Спасение для православного прежде всего и главным образом есть избавление от греха. Так, действительно, и учат о нем Св. Писание и отцы церкви...» (Сергий Страгородский). Православное учение о спасении. Гл. 4. Спасение. Казань. 1898).

Разумеется, в чистом виде «моральная» трактовка искупления повторяет учение П. Абеляра, которое сводится исключительно к тому, что Смерть Христа была призвана продемонстрировать любовь Бога к грешнику. Таких взглядов придерживался М.М. Тареев, Н.В. Петров, П.Я. Светлов, митр. Антоний (Храповицкий), архим. Сергей (Страгородский), архим. Иларион (Троицкий), иером. Тарасий (Курганский), П.В. Гнедич. Им возражали юристы, считая важным именно изменение Божьего отношения к грешнику, которое не зависело от его поведения, что составляет объективную сторону искупления. К лагерю «юристов» относились архиеп. Филарет (Дроздов), Филарет (Амфитеатров), митр. Макарий (Булгаков), митр. Елевферий (Богоявленский), архиеп. Серафим (Соболев), профессора православных семинарий Е.А. Будрин, И. Айвазов, П. Левитов, П. Нечаев, М.Н. Скабалланович.

В этой раскладке имеется и промежуточная фракция богословов. Позиция «центристов» состоит в попытке согласовать между собой эти две теории, создав из них определенный синтез. К таковым относятся еп. Сильвестр (Малеванский), Н. Малиновский, В. Несмелов, Н.Н. Глубоковский, архиеп. Гурий (Степанов), В.Н. Лосский. «Центристы» считают, что юридическая теория умаляет Божью любовь в деле искупления, подчиняя ее требованиям правовой необходимости, а нравственная — Его справедливость, игнорируя этой необходимостью. Способ совмещения этих двух теорий они видят в учении Афанасия Великого, признававшего и правовой, и органический аспекты искупления, а также взгляды на искупление Григория Богослова.

Григорий Богослов (Слово 45 на Пасху) утверждал, что Жертва Христа принесена Богу-Отцу, а не сатане, как это думали другие богословы его времени. Правда, он так и не пояснил точно, почему это было необходимо. Лишь позже стало понятно, что дьявол злоупотреблял справедливостью Бога, думая, что человек попал в ловушку, из которой даже Бог его не сможет извлечь. Позже мнение Григория Богослова повторит Иоанн Дамаскин (Точное изложение православной веры, кн. 3, гл. 27), пока учение о Крестной Жертве не было окончательно сформулировано в середине XII столетия на Константинопольском Соборе (1156-1157 гг.): «Крестная Жертва приносится Господом Иисусом Христом по Его человеческой природе (никак не по Божеству), а приемлется всей Пресвятой Троицей — Отцом, Сыном и Святым Духом».

Береговой так поясняет центристскую позицию в своей работе «Истинный смысл Жертвы Христовой», хотя и не делает все надлежащие из нее выводы: «В искупительном подвиге Христа Спасителя открылись и Божественное правосудие, с одной стороны, и любовь и милость Божия к человеку — с другой. Любовь и милость открываются в том, что Христос, говоря словами ап. Павла (Рим. 5:8), "умер за нас, когда мы были еще грешниками". А правда в том, что Бог примирился с человеком и простил его, но лишь после того, как очистил его Кровью Иисуса Христа, открыв ему путь праведности. Иначе говоря, Бог, будучи Существом благим и непричастным к какому-либо греху, не мог примириться с человеком, не мог простить его прежде, чем изменится сам человек... Во Христе для каждого человека открывается путь примирения с Богом и оправдания через личное усвоение плодов искупительного подвига Спасителя».

Очень похоже на убеждение восточных протестантов, но не совсем. По их мнению, Христос не просто купил на Голгофе возможность человеку начать новую жизнь («открыл путь праведности»), Он еще и рассчитался за его старые долги и обещал рассчитаться по неумышленным, неопытным или неосторожным в будущем. И православные и евангельские христиане понимают свое оправдание как «усвоение плодов искупительного подвига Спасителя», однако для первых эти плоды – подаваемая Богом сила для нравственного преображения грешника, а для вторых – еще и прощение грехов как предварительное условие обретения такой силы. Если благодать у православных может действовать и бессознательно, то у протестантов восточного вероисповедания – только сознательно и полной зависимости от отношения самого человека к Богу и ко греху. Мало того, восточные протестанты утверждают, что получение оправдания связано именно с началом освящения, которое они относят к крещению во взрослом состоянии, а не с его концом.

Понимание подлинного баланса Божьих качеств поддерживается при помощи утверждения, что определенные изменения должны происходить как в Боге, так и в человеке еще до момента их встречи. Так Бог повернулся лицом к грешнику благодаря Жертве Христа, но применяется она к последнему только при условии его самоосуждения и взывания о помощи в молитве покаяния и веры. С человеческой же точки зрения очень важно, примет ли Бог его покаяние без того, чтобы изменить Свое отношение к людям. Иными словами, Бог ожидает от грешника покаяния, а грешник от Бога милости, превосходящей справедливость. Только при этих двух условиях (одного с Божьей стороны, а другого с человеческой) может наступить возрождение, под которым следует понимать вхождение в испорченную природу кающегося грешника Духа Святого и начало освящающей работы в нем. Бесспорно, что Дух Святой действует в грешнике и до его обращения

к Богу, однако это был лишь слабый уровень воздействия, поскольку Богу не было предоставлено место полноправного Хозяина в жизни грешника.

Примечательно, как совмещает между собой юридический и органический (реальный) аспекты искупления Макарий Египетский: «Господь в пришествие Свое соблаговолил пострадать за всех, искупить всех Своею кровию и небесную закваску благодати вложить в верные души, униженные грехом, а таким образом, при постепенном их преспеянии и возрастании, совершить уже в них всякую правду заповедей и все добродетели, пока не заквасятся они в добре, пришедши во едино, и не будут, по изречению Павлову, «един дух с Господом» (1 Кор. 6:17); когда пороку и лукавству невозможно уже будет прийти даже на мысль в душе, всецело заквашенной Божественным Духом, как сказано: «любвы не мыслит зла, и так далее» (1 Кор. 13:6). Без небесной же закваски, то есть силы Божественного Духа, душе невозможно приобщиться Господней благодати и достигнуть жизни» (Небесная закваска, Беседа 24, 3). Макарий здесь говорит о многом: об универсальном значении искупления, об индивидуальном применении его спасительных плодов для «верных душ» (разумеется, подготовленных не делами, а верой), об этом применении как начале процесса освящения в виде «вложения небесной закваски» в души людей, о дальнейшем «постепенном их преспеянии и возрастании».

Перед нами налицо два аспекта искупления: момент вхождения в сердце уверовавшего человека прощающей грехи и наделяющей его новой природой благодати Божьей и процесс дальнейшего преображения уже примиренного с Богом христианина в образ Христа. От первого зависит второе, но не наоборот: вначале вложение «закваски», затем ее брожение. «Если человек, находящийся под влиянием страстей, не приступит к Богу, отрехшись от мира, с упованием и терпением не уверует, что примет некое необычайное для собственного его естества благо, то есть силу Духа Святого, и не уканет от Господа свыше в душу жизнь божественная; то не ощутит он истинной жизни, не отрезвится от вещественного упоения, озарение Духа не возблистает в омраченной душе, не воссияет в ней святыи день, и не пробудится она от самого глубокого сна неведения, чтобы истинно познать ей Бога, Божию силою и действием благодати» (Небесная закваска, Беседа 24, 5). Условность получения и пребывания в состоянии сознательного послушания благодати видится монахом Макарием таким образом: «Ибо, если человек не сподобится по вере приять благодать, то неблагопотребен и неспособен он для Царствия Божия. И наоборот, кто, прияв благодать Духа, ни в чем не совращается, не оскорбляет благодати нерадением и худыми делами, и таким образом, подвизаясь долгое время, не преогорчит Духа; тот возможет улучшить вечную жизнь» (Небесная закваска, Беседа 24, 6).

Разумеется, момент возрождения человека является юридическим актом применения с Богом, а процесс преображения – органическим его следствием. Первое применяет к человеку прощающую, а второе – преображающую благодать. Обе являются равноправными плодами искупительного подвига Иисуса Христа. Признав детокрещение, православие отодвинуло момент возрождения человека в сторону его детства и оторвало его от личного восприятия даров благодати. Первоначально же момент возрождения был непосредственно связан с личной верой кающегося человека, как это и засвидетельствовано в Новом Завете. Первые христиане верили в то, что спасенным человек становится не путем достижения какого-то уровня своих заслуг перед Богом или Церковью, а исключительно верою приняв Божье прощение, даруемое ему незаслуженно (даром).

Восточные христиане склонны считать, что Смерть Христа имела и юридический, и моральный (реальный) аспекты. Эти аспекты взаимосвязаны между собой как прощение с обретением способности жить новой жизнью. Без первого было бы невозможным достигнуть второго. При таком подходе Справедливость и Любовь Бога приводятся в состояние баланса.

Чтобы простить человека Богу вовсе не требовалось брать Его вину на Себя, однако Он сделал это для того, чтобы донести до него Свою любовь. Фактически, Голгофскую Жертву требовала и Справедливость, и Любовь. Справедливость – чтобы оправдать Божье правосудие перед дьяволом (отцы Церкви ошибочно считали Голгофу расплатой с дьяволом), им злоупотреблявшим. Любовь – чтобы таким образом привлечь к Себе грешника, которому сатана внушил то, что Бог состоит лишь из одной Справедливости, и пощады от него не ждать. Если бы Жертва Христа не была принесена, пострадала бы Любовь, если бы произошло безусловное прощение, пострадала бы Справедливость. Жертва искупления Христа удовлетворила требования обоих моральных качеств Бога, хотя в конечном итоге Любовь в Боге превзошла Справедливость. К Богу нельзя относиться фамильярно, но и нельзя бояться как абсолютного диктатора. И это самая драгоценная истина в доктрине искупления.

Таким образом в Божьем естестве эти два качества выполняют взаимообусловленные, но различные по своему выражению роли. Правовым образом описывается наше объективное положение перед Богом, а моральным – субъективное и личное применение к себе всех последствий искупления. По этой причине Бог в Смерти Христа не только показал нам пример наивысшего послушания воле Бога (и здесь по-своему прав П. Абеляр), но и даровал нам силы для осуществления этого идеала – «быть причастниками Божеского естества» (2 Пет. 1:4; см. Рим. 8:29). В Адаме человек лишился возможности «обожения» («теозиса»), во Христе он получил ее обратно, теперь оно только и стало возможным.

Таким образом, признав ценность Предания в области богословских принципов (доктрин), восточные протестанты уклоняются от обвинения в том, что их учение не имеет исторической преемственности и возникло лишь четыреста лет назад. Католицизм, православие и протестантизм – это понятия, неизвестные первым христианам. В каждое из них мы вкладываем определенное догматическое содержание, которое по существу не связано со временем наиболее организованной стадии своего развития. Например, проблематичность представления о предопределении к злу интересовала Моисея, Иова, Павла, а не только Иоанна Кассиана в Средние века или Меланхтона в период Возрождения. Равным образом возражения против детокрещения в римско-католической церкви выдвигались задолго до появления анабаптистов. О некоторых из них мы можем даже и не догадываться.

Важно понимать, что не сразу христианские доктрины приобрели самый зрелый и систематический вид. В истории церкви существовало некоторое развитие не столько содержания самих доктрин, сколько их понимания богословами. Например, доктрина об искуплении в ее систематическом виде возникла сравнительно поздно, однако нельзя считать, что она не содержалась в самом Писании. Писание в тезисной форме содержит то, что может быть выражено более распространено. Например, в книге «О смерти крестной» православного теолога Г. Флоровского по вопросу применения спасения содержится признание важности как Божьей стороны, так и человеческой:

«В спасении нужно различать врачевание естества и врачевание воли... Естество врачуют и исцеляется непреложно, силою вседейственной милости Божией. Можно сказать — неким “насилием благодати.” Во Христе все естество человеческое исцеляется всецело и во всем своем объеме — исцеляется от неполноты и смертности. Это восстановление полноты откроется во всеобщем воскресении — в воскресении всех: и добрых, и злых... По естеству никто не изъят из-под царственной власти Христовой, никто не отчуждается от силы воскресения... Но воля человека не исцеляется насильственно — ибо весь смысл исцеления воли в ее свободном обращении, в ее творческом устремлении к Богу. Воля человека исцеляется только в подвиге и в свободе... Только через подвиг входит человек в ту новую вечную жизнь, которая открылась во Христе... И входит в нее через вольное “умирание” со Христом... Снова путь жизни открывается через смерть, через отречение, через умирание... Каждый должен соединиться со Христом лично и свободно — в согласии веровать, в согласии любить... Должен отвергнуться себя, как бы “погубить душу свою” ради Христа, взять крест свой и последовать за Ним (Лк. 9:22-24; Мк. 8:31-38; Мф. 16:21-28, 10:38-39)».

Итак, мы рассмотрели особенности доктринальных различий между евангельскими и православными церквями. Богодухновенный характер Церковного Предания относится евангельскими христианами только к области доктринальной, ответственной и за создание канона Нового Завета, и действительной только в период общехристианского единства, окончившегося слиянием Церкви с государством и утверждением искажения первоначального учения о спасении. Последнее сыграло самую пагубную роль в дальнейшей судьбе Церкви. Если у православных не существует такого понятия как «возрождение» в значении сознательного посвящения человека Богу, то протестанты постоянно призывают грешников не просто к периодическому покаянию, а к всецелой перемене их отношения к Богу и к греховной жизни. Не выполнив этого условия, православный христианин обречен продолжать всю жизнь лишь каяться, так и не получив доступа к благодати, наделяющей его силой для победы над грехом. В этом состоит основное различие между «покаянием» православным и протестантским.

Итак, вкратце ответим на три доктринальных обвинения православных богословов в адрес протестантов: субъективизм в источниках богословия, абстракционизм в сотериологии и объективизм в доктрине искупления. Первые два из них сформулировал дореволюционный православный апологет Митрофан Зноско-Боровский, последнее — современный православный богослов А. Осипов в своих аудиолекциях. Ни одно из них неприменимо к восточным протестантам. Обвинение в субъективизме применимо с большими проблемами даже к всему протестантизму. Библия — книга, содержащая Божественные истины в объективном их виде, поэтому даже полный отказ от авторитета Церковного Предания, не означает субъективизма в источниках богословия. Обвинение в интеллектуализме также сильно натянуто и не соответствует реальности. Вера никогда не понималась первыми протестантами как чисто умственное согласие, но как посвящение Богу всего человеческого естества — его ума, воли и чувств. Увлечение вмененной праведностью Христа верующему было лишь кратковременным эпизодом в лютеранском богословии. Сам Зноско-Боровский признает, что Лютер не отрицал полностью всего Церковного предания и не исповедовал абстрактной веры, но субъективизм и интеллектуализм возникли в протестантизме после него. Да и как же иначе, ведь уважаемый

автор признает положительную роль протестантизма в разоблачении крайностей и злоупотреблений католичества. Невозможно же соглашаться с одной ересью в борьбе против другой.

Обвинение А. Осипова касательно объективизации дела Христа на кресте сталкивается с проблемой увязывания с субъективизацией таинств крещения и евхаристии, непосредственно относящихся к доктрине искупления. Видимо, православным трудно угодить: с одной стороны, они недовольны тем, что в деле оправдания слишком многое зависит от изменения отношения Бога к человеку, с другой же, – возражают против того, что в применении Голгофских заслуг Христа к конкретному человеку ведущие роли Бога и человека меняются. Им неприемлемо как то, что в доктрине искупления изменяется не человек, а Бог, а в доктрине спасения – наоборот, человек, а не Бог через церковные таинства и священство. Их пугает механицизм в действиях Бога в первом случае, и совершенно не пугает тот же механицизм в действии Бога через обряды. И, соответственно, субъективизм они празднуют в понимании доктрины искупления, но осуждают в сотериологии как зловерный. Так как же угодить современным православным? То им не нравится объективная сторона искупления, когда речь идет о том, что сделал Бог для спасения людей, то они кривят губы от субъективной стороны применения Божьего дара спасения к людям, уделяющей большое значение личной вере человека.

Несмотря на эту непоследовательность православной апологетики, евангельские христиане стоят на том, что дело искупления имеет как объективную, так и субъективную стороны. Бог объективным образом заслуживает для каждого грешника на земле спасение, которое усваивается субъективной верой последнего при условии посвящения его жизни Христу. Бог во Христе показал (доказал) людям Свою любовь к ним, в ответ люди эту любовь свободным образом в себя восприняли. Изменение происходит с обеих сторон, но Божья из них первична (1 Ин. 4:10,19; Рим. 5:6-8).

При этом усвоение даров искупления происходит в два взаимосвязанных этапа: вначале человек сознательным образом заключает с Богом завет (одномоментное действие), потом развивает эти спасительные отношения путем принесения плодов личной святости (последовательный процесс). Вначале он получает прощение грехов и примирение с Богом, и уже на основе этого достигает цели постепенного преображения в образ Христов (Рим. 5:1-2, 9-11). Оправдание связано с первым действием благодати (прощением грехов в Жертве Христа) непосредственным образом, а со вторым (усвоением силы Духа Святого) – опосредовано через первое. Церковные же таинства служат лишь внешним выражением внутреннего отношения человека к Богу.

Церковное священноначалие преследует исключительно воспитательные цели в деле усвоения верующими спасительных даров (прощения грехов и наделения силой свыше для успешной борьбы со грехом и осуществления плодотворного служения Богу). И то, и другое выполняют исключительно обслуживающую роль, главное – не обряд и не иерархия, а личные отношения между Богом и человеком, осуществляемые на почве свободного отклика людей на самодостаточные требования Писания. Церковь есть добровольное общество людей, сознательно посвященных Богу на принципах Священного Писания.

Подводя итог евангельскому отличию в понимании природы обожения, приведем слова Дональда Ферберна об учении о теозисе одного из восточных отцов Церкви: «Великий мыслитель и

богослов Восточной Церкви Кирилл Александрийский (V в.) учил, что Бог разделяет с человеком не Свою сущность, а общение, которое Лица Троицы разделяют друг другом. «Обожение» человека означает усыновление Богом и разделение с Ним того личного общения, которое Отец и Сын имеют друг с другом, и оно не предполагает растворения личности верующего в Боге, при котором он терял бы свою личность» (с. 185). Под этими словами, излагающими учение Кирилла Александрийского, подпишется каждый протестант.

Кроме того, определенным образом понятая православная концепция также несколько не возмутит евангельских христиан. «Классическая же теория искупления, как победа над грехом и смертью, является полезной поправкой к нашему повышенному акценту на юридический и заместительный аспекты искупления, к которому мы, евангельские христиане, нередко бываем склонны. А правильно понятая православная идея «обожения» или достижения человеком Божественной жизни, является одним из приемлемых способов описания освящения и напоминанием, очень необходимым в некоторых кругах евангельских христиан о том, что спасение человека завершается не декларацией его нового статуса перед Богом, но радикальным изменением всей его жизни» (Ферберн Д. Иными глазами, с. 235).

Глава 2. Возражения касательно богослужебной практики

2.1. Духовное значение богослужения.

Восточные протестанты в принципе не отрицают духовного значения богослужения, однако понимают последнее в качестве воспитательного средства. В отличие от них православные апологеты акцентируют внимание на сакральный его смысл, указывая на спасительную роль церковных таинств и священнодействий.

Действительно, в некоторых текстах Писания таинство крещения сопровождается недвусмысленный «сотериологический» контекст (напр. Мк. 16:16; Деян. 2:38; 22:16; 1 Пет. 3:21), однако объяснение этому факту восточные протестанты предлагают иное, чем православные христиане. Здесь православным теологам важно обратить внимание на то, что спасительная вера никогда не является скрытой, но всегда выражает себя при помощи исповедания, постоянно сопровождающего акт крещения. Авторам Нового Завета было невозможно представить себе проявление веры без исповедания (Мф. 10:32; Рим. 10:9-10). Это исповедание требовалось от Савла при его крещении: «Итак, что ты медлишь? Встань, крестись и омой грехи твои, призвав имя Господа Иисуса» (Деян. 22:16). В чистом виде исповедание как вербальное заявление или словесная формула представлено в крещении евнуха и выглядит так: «Верую, что Иисус Христос есть Сын Божий» (Деян. 8:37). Это же делает и Петр: «Ты - Христос, Сын Бога Живого» (Мф. 16:16; ср. Ин. 6:69; Флп. 2:11; 1 Ин. 4:15). «Назвать Иисуса Господом» (1 Кор. 12:3) спасительно важно для новообращенного при его крещении.

Сущность крещения состоит в этом свидетельстве личной веры. Без такого исповедания оно не является действительным. Вот это «доброе исповедание» (1 Тим. 6:13), а не сама форма его выражения в виде осуществления водного крещения, в действительности является спасительным. Именно исповедание как публичное заявление о своей вере делает акт крещения внешним знаком или свидетельством спасения. Вся спасительность крещения объясняется этим исповеданием. Православные же богословы вместо того, чтобы считать условием спасения духовное действие, усматривают в нем действие физическое, пусть и совершенное с сакральным смыслом. В итоге получается, что дела идут впереди веры как телега впереди лошади.

В греческом языке слово «исповедание» или «гомологейн» имеет следующие значения: "открыто заявлять", "соглашаться", "признавать", "высказывать". Новый Завет различает два вида исповедания: исповедание своих грехов (то же что и покаяние) (Мф. 3:6; Мк. 1:4; Деян. 19:8; Иак. 5:16) и исповедание своей веры (Деян. 8:37; 1 Ин. 2:23; Рим. 10:9-10; 2 Кор. 9:13). При этом публичное выражение покаяния достаточно ясно засвидетельствовано в Библии, что неизвестно почему ставит под сомнение Игорь Ефремов: «И как быть с грехами, совершенными уже после «обращения»? Сектанты на это отвечают, что каяться нужно только Господу. Но если так, то зачем тогда они практикуют словесное покаяние перед присоединением к общине? В Священном Писании нет и намека на это» (В вере ли вы? с. 218). Возможно срабатывает обычная для священников неутвержденность в Писании, о чем также свидетельствует большое число ошибок в приведении сокращенных обозначений библейских стихов. Итак, в крещении присутствие этих двух аспектов исповедания является обязательным, поскольку видимо выражает спасительную веру крестящегося человека. Вот чем объясняется спасительность таинства крещения, отводя самому действию водного крещения роль видимого свидетельства о спасении, а не его условия.

Текст Ин. 3:5 обычно считается сложным для толкования протестантами, поскольку на первый взгляд говорит в пользу крещения как условия спасения. Тем не менее, такое буквальное его понимание противоречит контексту, не имеющему никакой связи с водным крещением. Никодим был знаком лишь еврейским омовением или крещением Иоанна, но не имел никакого представления о подлинном христианском крещении, на которое мог бы сослаться Христос без какого-либо объяснения, что оно значит. Примечательно, что стих 5 дублирует ст. 3, повторяя его выражение «рождение свыше». Слово «вода» добавляется лишь в ответ на недоумение Никодима, связанное с его представлением о естественном рождении. В ст. 6 Христос умышленно противопоставляет духовное понимание рождения плотскому: «Рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух» (Ин. 3:6). Таким образом Он призывал Никодима к духовному пониманию выражения «вода и Дух». В Ветхом Завете вода и Дух связываются вместе, дабы выразить ожидаемое в конце времен излияние Духа Божия (напр. Ис. 32:15; 44:3; Иез. 36:25-27). Значит Христос указывал Никодиму на пророчества о наступлении новой эры, которые тот не мог воспринять своим плотским умом (см. ст. 10), а не на необходимость крещения. Впрочем, можно был бы допустить, что Христос упомянул здесь Иоанново крещение, понимая под ним собственно необходимость покаяния, на которое никак не решались фарисеи. Однако элемент смирения также плохо вяжется с контекстом. Христос упрекает фарисея Никодима в неспособности скорее понять волю Божью, чем смириться перед нею.

Теперь нам нужно рассмотреть полномочия священнослужителя, участвующего в таинстве крещения, действительно ли он имеет право посылать Духа Святого для спасения верующих. В

качестве основания убеждению православных богословов в том, что апостолы имели власть посылать Духа Святого через рукоположение, являются тексты Ин. 20:23; Деян. 8:15; 9:17; 19:6. Давайте попробуем проанализировать эти места Писания.

Ссылка на власть апостолов «прощать» и «связывать» неправомерна, поскольку контекст, например текста Ин. 20:21-23, говорит о получении Духа Святого для проповеди Евангелия. Параллельный текст Луки (хотя из-за тенденции к обобщению и не упоминает отсутствие Фомы) подтверждает это же: «Тогда отверз им ум к уразумению Писаний. И сказал им: так написано, и так надлежало пострадать Христу, и воскреснуть из мертвых в третий день, и проповедану быть во имя Его покаянию и прощению грехов во всех народах, начиная с Иерусалима. Вы же свидетели сему» (Лк. 24:45-48). Дух Святой был необходим ученикам не для получения власти прощать грехи, чего мы нигде не видим в их служении, а для провозглашения правильно истолкованного Писания. Апостолы должны были не принимать «покаяние» или «прощать грехи», а «проповедовать» об этом. Ученики Христа были призваны провозглашать условия Божьего прощения, убеждая в его действительности верующих и предупреждая об опасности его игнорирования неверующих или отступников. Также они должны были быть свидетелями этого покаяния, поскольку только исповданное перед другими людьми покаяние Бог может признать за истинное (см. Иак. 5:14-16).

Выражение «вязать» и «разрешать» в тексте Мф. 16:19 является новозаветной идиомой означающей «право вести дело». Тот, кто принимал объявленную Богом амнистию, тот объявлялся спасенным, кто отвергал или оставлял Бога считался погибшим (язычником) или, по крайней мере, исключался из христианского общения временно. На тот момент для применения к себе этого Божьего обетования созрела вера лишь Петра, но наследником данного обетования может каждый верующий. Таким образом, Петр здесь символизировал соборную власть Церкви объявлять условия спасения другим людям. Тот, кто проявляет большую готовность и посвященность этой цели, и должен быть руководителем в Церкви. На этом принципе основано евангельское отношение к христианскому руководству, пастырству и священноначалию. Только верным служителям может быть вверена задача доктринальной преемственности. Чтобы быть избранными церковными лидерами, они должны отвечать более строгим требованиям, чем рядовые члены Церкви. Все верующие являются святыми на начальном уровне, но возглавлять поместную церковь могут лишь преуспевающие на пути святости.

Подобное этому тексту упоминание о власти уже всех апостолов «связывать» и «разрешать» (Мф. 18:18) находится в контексте принятия и исключения из членов поместной церкви. Эта власть регулировать вопрос принятия и исключения из состава поместной церкви достойных и недостойных лиц. Отпускать же грехи всегда считалось исключительной прерогативой Бога (Мк. 2:7; Лк. 5:21; 1 Ин. 2:1). Даже прямую просьбу Симона-волхва о заступничестве апостол Петр проигнорировал, призвав его к личному покаянию в молитве, причем не перед собой, а перед Богом (Деян. 8:22-23). Тот факт, что он ни отвергнул просьбу, ни удовлетворил, говорит против его власти решать этот вопрос самостоятельно. Таким образом, прощение грехов осуществляет Бог, но чтобы это произошло, человек должен знать, что такое грех и на каких условиях он может быть прощен. Эту функцию осуществляет Церковь Христа. Если люди обращаются от греха к Богу, значит происходит и прощение их грехов. Если же они не каются или возвращаются к греху, и тем отвращаются от Господа, тогда их грехи остаются на них, не будучи прощенными. Данные

тексты Писания говорят о церковных правах: принимать новых членов, наказывать уже состоящих в церкви при помощи различных дисциплинарных взысканий и отлучать от общения отступивших и отрекшихся от Бога.

Теперь обратимся к анализу текста Деян. 8:15, в котором сказано прямо, что апостолы были посланы в Самарию для того, «чтобы они (уверовавшие самаряне) приняли Духа Святаго»: «Тогда возложили руки на них, и они приняли Духа Святаго» (Деян. 8:17). Прибыв на место, апостолы выявили в числе уверовавших людей одного лжеучителя, который имел большое на них влияние, но в своем понимании служения Богу, смешал свои старые магические представления с христианской верой. Дух Святой не мог сойти на этих людей, хотя они и проявили свою веру, потому что в их среду вкралась ложное учение, которое могло распространиться среди уверовавших и сбить их с истинного пути. Филипп не возлагал рук, потому что не имел дара различения духов. Обнаружить опасность смогли лишь апостолы, которые узнали от Филиппа ("услышали") неординарный случай проявления Духа Святого. Фактически, это была задержка или препятствие для обычного снисхождения Духа Святого в сердца уверовавших людей.

Таким образом в случае с обращением самарян получение Духа Святого было осложнено присутствием среди уверовавших волхва, чья вера была смесью истины и лжи. До своего разоблачения волхв по имени Симон представлял для уверовавших большую опасность. Когда же прибывшие апостолы начали совершать молитву над уверовавшими дух заблуждения проявился и был удален из их среды. Именно в этом состояла роль апостольского визита в Самарию. Следовательно, это особый случай использования их власти, а не обычный. Благодать они на самом деле не передавали. Дух Святой исходит без посредства даже рук священнослужителя. Мало вероятно, чтобы руки возлагались на несколько тысяч людей, уверовавших в день Пятидесятницы. Тем более не могло там случиться и миропомазания, которым было в более позднее время (в конце третьего века) заменено рукоположение, совершаемое при крещении. Вместо этого мы видим, что рукоположение относится к акту посвящения в служение, т.е. совершается при избрании в священнослужители. Но и в этом случае оно не несет с собой излияния Духа Святого, а является видимым свидетельством о верности рукополагаемого служителя апостольскому учению. Фактически, за видимым Симон-волхв, как и современные православные, не смог разглядеть невидимые причины «подавания Духа Святого» (Деян. 8:18).

В тексте Деян. 9:17 говорится о том, что через возложение рук Анании сошел Дух Святой на Павла. Это очень интересный текст, а свидетельствует он о том, что горячий фарисей Савл по-настоящему обратился к Богу не на дороге в Дамаск, а именно при беседе с Ананием. Давайте присмотримся к случившемуся с Савлом на дороге? Ему является Христос. Павел понимает, что ошибался, отрицая истинность Его учения, и сразу же говорит: «Что повелишь мне делать?» В этом месте нам хотелось бы задать такой вопрос: Этим заявлением выполнил ли Павел все требования Бога, предъявляемые Им для получения спасения?» Есть ли в этих словах вера в Иисуса Христа? Бесспорно. А покаяние? Нет. Именно покаяния в них и не выражено. Но не станем торопить события. Какой ему был дан ответ? «Наконец-то, Савл, ты стал Моим дитем?» Ничего подобного. Ответ был примерно таким: «Подожди, не спеши. Обдумай все хорошенько, не забыл ли ты чего еще сделать. В общем, иди в город, там тебе будет сказано, что тебе делать». Итак, Павел в городе, и ждет Божьего ответа. Наконец, Божий вестник приходит и что же он говорит? «Итак, что ты медлишь? Встань, крестись и омой грехи твои, призвав имя Господа

Иисуса» (Деян. 22:16). Собственно возрождение Павла началось именно тогда, когда он покался за все свои грехи, особенно за то, что гнал Церковь, хоть и по неведению. Итак, перед нами случай, когда обращение к Богу было неполным. Для того, чтобы в жизнь Савла сошел Дух Святой, ему недоставало покаяния. Вот подлинная причина нисхождения Духа Святого во время беседы с Ананием. Рукоположение здесь было вторичным, первичным был тот урок, который должен был получить Савл. Павел упустил из вида одно из важных условий спасения: покаяние. Ниже мы увидим, что Дух Святой не мог сойти на других людей из-за того, что они не смогли выполнить другое из условий спасения – веру.

Это наш последний текст, в котором говорится: «И, когда Павел возложил на них руки, нисшел на них Дух Святой» (Деян. 19:6). Ясно, что и этот текст противоречит тому, что Дух Святой подается без рукоположения, как это было, например, в случае с Корнилием (Деян. 10:44-48). Разумеется, говоря о нисхождении Духа Святого на верующих, мы имеем в виду спасительное или возрождающее Его действие – в православии многократное, в протестантизме одноразовое из-за разного понимания характера возрождения. В этом месте Писания также представлен случай экстренного обращения к помощи апостольской власти, но уже по другой причине. Об исключительности и этой ситуации говорит то, что Павел был удивлен тому, что обнаруженные им ученики Иоанна Крестителя не имели никакого представления о Духе Святом (Деян. 19:2). Такое положение могло возникнуть лишь при одном условии: эти люди не были христианами, в силу каких-то причин остановившись на полпути к возрождению. Павел начал уточнять характер их крещения и выяснил, что они приняли водное крещение в понимании Иоанна Крестителя.

Нам известно, что Иоанново крещение было неполным с христианской точки зрения, поскольку свидетельствовало о получении лишь прощения грехов, но не силы Духа Святого для ведения новой жизни. Вот почему Павлу с самого начала показалось поведение этих людей странным. Возможно, они безудержно и часто калялись, не зная истины о даре Духа Святого, несущего им радость духовной победы над грехом. Все совершенно изменилось, когда эти последователи Иоанна Крестителя впустили в свое сердце Личность Духа Святого. Теперь они не только перестали воздыхать о своих текущих грехах, видя в них угрозу своему спасению, а даже смогли устоять перед лицом ожесточенного сопротивления Евангелию (Деян. 19:9).

Как видим, для возложения рук апостола Павла была особая причина: уверовавшие совершили лишь одно из условий спасения (покаяние), а не все (покаяние и вера). Именно частичное выполнение евангельских требований воспрепятствовало тому, чтобы Дух Святой мог возродить этих людей к новой жизни. Довершив начатое до конца, они с радостью восприняли дары Духа Святого, благодаря Господа за его спасение, а не только прощение грехов. Итак, подлинной причиной первоначального удержания и последующего нисхождения Духа Святого были не руки Павла, а вера учеников. Бог не делит право наделения людей силой Духа Святого даже со Своей Церковью (1 Ин. 2:20, 27; 2 Кор. 1:21). Рукоположение лишь внешним образом свидетельствовало о том, что совершилось внутри уверовавших людей, не являясь условием их возрождения.

Итак, оба рассмотренные нами случая могут выражать исключение из общего правила, согласно которому Бог дарует Свою благодать или силу Духа Святого независимо от человеческого посредства. В каждом из них в качестве причин для задержки или ниспослания Духа Святого выступали духовные факторы, а не материальные. Следовательно, власти прощать грехи или

посылать благодать Божию священнослужитель не имеет. Его рукоположение имеет отношение лишь к передаче апостольского учения, с чем только и соглашаются евангельские протестанты (Деян. 6:6; 20:28; 2 Тим. 1:6). «Дарование», полученное Тимофеем через возложение «рук священства» (1 Тим. 4:14; 2 Тим. 1:6), является не благодатью, а обретением дара к совершению возложенного на него служения (в оригинале «руки священства» означают «руки пресвитерства»). Священнослужитель совершает такое рукоположение над крещенными или посвященными на служение, но только от Духа Святого и самого рукополагаемого человека зависит, получит ли он этот дар в действительности и как скоро.

Православные богословы часто обосновывают спасительное значение церковных таинств, совершаемых в ходе богослужений (литургий), указывая на недостаточность одной веры для получения спасения. При этом они искусственным образом удаляют из веры часть присущих ей практических значений, присущих менталитету древних евреев и первых христиан: доверие, образ жизни, способ поведения, отклик на Божий призыв, приобщение к источнику жизни. Библейское слово «вера» никогда не носило исключительно смысл средства познания как чисто умственного согласия. Однако защитники концепции спасения по делам рассуждают таким образом: если человек будет иметь веру в целебную силу лекарства, но не станет его принимать, эта вера его не спасет. Такой ход мысли сильно профанирует спасительное содержание веры, делая опорой спасения не сверхъестественную Божию благодать, а естественную человеческую способность использовать эту благодать как вещь. Между тем восточные протестанты считают спасительной именно исповеданную вслух или видимо веру, как, впрочем, и покаяние. Учитывая важность формы проявления личной веры и покаяния в виде исповедания, данное обвинение православных апологетов лишается своей силы. Христианин не просто верит в Божию благодать, но и заявляет о своем желании получить ее, причем обладание ею требует от него не применения личных усилий по ее использованию, а принятия ее в качестве дара. Это особого рода действие, выражающееся не только во внутреннем отношении, но и во внешнем заявлении, в то же самое время отличаясь от собственно дел.

Послушание Богу в таком случае проявляется не в пользовании благодатью по своей воле, а в видимом выражении зависимого отношения к ней. Христианин – именно потребитель благодати, а не ее добытчик или внешний пользователь. Ему не нужно что-то делать для того, чтобы Божья благодать производила в нем свою работу, а лишь пригласить ее в свою жизнь на правах единственного хозяина. Это скорее ребенок, которого кормят, чем взрослый, умеющий делать это сам. Если у православных вера есть то, чем приводится в движение Божья благодать, то для протестантов она есть прошение о том, чтобы эта благодать действовала сама. Если принять условия православных апологетов, то можно выразиться так: человек должен обратиться к Богу с просьбой о том, чтобы Он Сам влил в его раскрытый рот спасительное лекарство. Божье дело поднести к нашему рту Его лекарство, а наше – только глотнуть. Таким путем спасение не будет являться человеческим делом, имеющим статус заслуги, но и не будет похоже на полное бездействие. Текст Иак. 2:21-24 говорит об оправдании перед людьми, а не перед Богом (ср. Рим. 4:2). Вера с делами является убедительным для других людей признаком веры, но для Божьего принятия достаточно только исповеданной веры.

Согласно Шмеману (Шмеман А. Введение в литургическое богословие. Париж, Имка-Пресс, 1961, с. 67), первые христиане унаследовали устройство и содержание богослужения от иудаизма.

Однако даже немногие упоминания в Новом Завете, касающиеся богослужения в Ранней Церкви, показывают, что первые христиане, очень скоро расставшиеся с иудаизмом, вовсе не пытались унаследовать что-либо от его богослужения. Первые христиане посещали храм (Деян. 3:1) и синагоги (Деян. 18:4) лишь в первое время, оправдывая это необходимостью проповеди Евангелия «вначале иудеям, потом и еллинам». С разрушением Иерусалимского храма в 70-м году даже иудейское богослужение сместилось от обрядовости в сторону пребывания в изучении Писаний (ср. Лк. 4:16-27; Деян. 15:21). Если первые христиане что-то и позаимствовали из иудаизма, то только это. Когда разрыв и с синагогой стал неизбежен, они полностью освободили свои богослужения от ветхозаветной обрядовости, следуя предостережениям Христа (Мк. 7:13).

При этом отсутствие в Новом Завете призывов к соблюдению каких-либо иных обрядов кроме крещения и причастия свидетельствует о богослужебной практике как вторичной обязанности Церкви, на что указывает и лютеранский автор Виктор Ляху: «Очевидно, что ранний опыт апостольской общины исключительно разнороден и не может служить неким методологическим шаблоном, ибо он представляет лишь определенный уровень, начальную стадию ощущения священного... Пройдут многие десятилетия, точнее, наступит уже второе столетие, прежде чем что-то начнет меняться в практике и в теории богослужения. В этом смысле апостольский опыт братских собраний не выработал окончательно ни библейской, ни культовой модели в качестве безусловной основы для теологии богослужения» (Ляху В. К вопросу о взаимодействии теологии богослужения и теологии культуры в литургическом опыте неопротестантизма // Богословие и богословское образование в современном обществе. Материалы конференций Богословского общества Евразии. Одесса. 2002. – с. 48).

Церковное богослужение первых христианских общин лишь с получением статуса официальной религии Римской империи при Константине Великом стало похожим на современное, исполненное сложной символики и обрядовости. Священник Павел Флоренский подтверждает это следующими словами: «Собрания ранних христиан носили первоначально характер свободных, беспрограммных бесед, молитв, пение гимнов, и твердыми точками таких собраний были только евхаристия и чтение Слова Божия» (Флоренский П. Соч. В 4-х т. М. 1994. т. 1. – с. 640). Получается, что в вопросе богослужения протестанты соответствуют первоначальной церковной практике лучше, чем православные христиане.

Джон Уайтфорд, возражая протестантам, пишет: «Если мы не доверяем этой Церкви в том, что она правильно донесла до нас апостольское богослужение, то мы также не должны ей доверять и в вопросе надежного сохранения Писаний». Дело в том, что авторитет Писания никогда не приравнивался в Новом Завете к авторитету богослужения. Изучение Писания у первых христиан было основой богослужения и доминировало над всеми организационными и богослужебными церковными вопросами (Ин. 10:35; Деян. 8:35; 17:2; 2 Пет. 1:19; 1 Кор. 14:26; 15:1-3; 1 Тим. 5:17; 2 Тим. 3:15-16). По этой причине Первая Церковь по отношению к Писанию была консервативна, а по отношению к богослужению – свободна. Характер богослужения она может определять самостоятельно, лишь бы это не вступало в противоречие с христианскими доктринами.

Протестанты не могут согласиться с мнением Н. Афанасьева, который представляет Церковь как парадоксальное единство двух независимых начал: материального и духовного. Так в своей работе «Неизменное и временное в церковных канонах» он протестует против изменчивости всех

церковных канонов, как это делают протестанты: «Протестантское учение о том, что канонические определения основаны на человеческом праве, есть неизбежный вывод из их догматического учения о Церкви: видимая Церковь есть эмпирическая величина, в ней естественно действует человеческое право». Здесь Афанасьев неверно передает протестантское учение о Церкви. Протестанты называют Тело Христово естественным обществом людей, имеющих сверхъестественную веру. По этой причине представлять их церкви безблагодатными сообществами неверно. Просто они связывают вопрос получения благодати не с таинствами церкви, а с верой в истинность Священного Писания, не предоставляющего организационным и богослужебным вопросам доктринальный статус.

Рубский вопрошает: зачем протестантам соблюдать таинства крещения и причастия, если они не содержат в себе благодати? Ответим: таинства нужны для свидетельства окружающим людям о вере христианина в Бога. Как добрые дела прославляют Бога, так и таинства. С их помощью мы свидетельствуем миру о завете, который мы заключили со Христом, в результате чего составляем Его Церковь на земле. Также таинства являются способом укрепления веры других людей, в силу различных причин боящихся заявить о своей принадлежности Христу публично. Церковные таинства и иерархия служат воспитательным целям, но не являются средствами передачи Божественной благодати. Благодать исходит от Бога непосредственным образом, находясь в зависимости от веры человека в Божьи обетования и его готовности следовать истинам, предписанным в Священном Писании.

Заявление Рубского о том, что «христиан спасает не учение, а благодать Божия», страдает, по крайней мере, односторонностью и фактически призвано оправдать практику детокрещения. Евангельские христиане как и Первоапостольская Церковь считают Слово Божье главнейшим источником нисхождения Божественной благодати, воспринимаемой личной верой человека. Получение благодати посредством молитвенного общения с Богом и духовного общения верующих явно основано на библейском свидетельстве и без обращения к нему невозможно. Действие Духа Святого вне зависимости от содержания Священного Писания есть путь в мистицизм, трудно отличимый от оккультизма.

Дональд Ферберн в связи с этим справедливо отмечает тесную связь мистицизма с православным тезисом о непознаваемости Бога (апофатизмом): «Апофатизм призывает нас преклониться перед непознаваемым и непостижимым Богом с тем, чтобы соединиться с ним. В действительности же человек, имея такой подход к христианской жизни, иногда видит в Боге не просто Его непостижимость, но усматривает в Нем недостижимость, отчужденность и непредсказуемость» (с. 180). Православному апофатизму автор противопоставляет евангельское учение о достаточной мере познания Бога: «Вместо того, чтобы утверждать, что Бог всецело находится за пределами рационального познания, я бы предпочел выразиться, что Он находится за пределами исчерпывающего познания. И даже если мы утверждаем, что познание о Боге не является нашей целью, необходимо признать, что до некоторой степени именно познание о Боге дает нам уверенность в Его характере, на котором основывается наше личное общение с Ним... Мы не можем полностью познать Бога, но того, что мы действительно можем узнать о Нем, вполне достаточно, чтобы иметь уверенность в том, что Он всегда будет милостивым и любящим по отношению к нам, если мы будем стремиться познать Его лично» (с. 181).

По мнению евангельских христиан даже интуитивно посылаемые свыше знания всегда нужно согласовывать с истинами Писания. Это вернейший способ защиты Библейского Откровения от слияния с языческими и даже оккультными представлениями. Да, сущность спасения – подчинение руководству Духа Святого, однако оно не может осуществляться в отрыве от библейского учения. Да и предназначения Слова Божьего и Духа Святого взаимно дополняют друг друга: Библия учит, а Дух Святой посылает силу для вопрошения этого учения в жизнь.

Примечательно, что важную роль Писания в вопросе защиты православия от чрезмерного увлечения мистикой признают даже светские ученые. Например, Б.А. Лобовик и Л.И. Шангина отмечают: «Православие, выросшее на неоплатонической традиции, всегда хранило в себе элементы пантеизма. В русском православии эти элементы были усилены языческим массовым религиозным сознанием и указанной близостью Бога-Творца миру. Опасность растворения Бога в природе в рамках православного богословия при отсутствии в нем схоластических формальнологических построений снималась постулированием личностной природы Бога-Творца, выводимой непосредственно из Писания» (Православие и современность. Киев. 1988. – с. 93). Можно себе представить, куда бы увело православие «живое Предание», не будь в его богословии сдерживающего фактора Писания. Между тем в современном православии усилилась тенденция увлечения исихазмом, возникшим в XIV-м веке.

Защищая несознательное участие ребенка в обряде крещения, Рубский впадает в противоречие: с одной стороны, он считает детей, не имеющими нужды в покаянии, с другой, имеющими нужду в крещении. Разве крещение, по его же словам, не снимает ли грехи? Тогда зачем оно для невинного ребенка? Как ни крути, но уважаемый священник идет против защищаемых им убеждений в том, что без сознательного участия обряд недействителен: «Спасительное действие таинства зависит от нравственного состояния человека. От него требуется вера, сознание важности таинства и искреннее желание и готовность принять его. Если этого нет, принятие таинства служит к осуждению человека» (Катехизис. Киев. 1991. – с. 303). Получается, ему остается лишь согласиться с протестантским утверждением, имеющим исторические подтверждения в патристике, что «дети не нуждаются в крещении. Христос говорит, что таковых есть Царствие Божие (Лк. 18:16)» (Рогозин П. Откуда все это появилось? – с. 44). Крещение необходимо для свидетельства о спасении, а не для самого спасения.

Неверно в корне и другое обвинение протестантов, выдвинутое против них Андреем Кураевым в работе «Наследие Христа» (глава «Спор о материи и энергии»), будто они вообще не признают воплощения Божественной энергии в материальных предметах, тем более используемых в богослужении. Протестанты верят тому, что Церковь Христа является Его Телом на земле, как раз по той причине, что иным образом действия Христа в этом мире не распространяются – только через человеческое участие или посредство. Протестантам трудно сказать, насколько одухотворяют материальный мир универсальные действия Духа Святого, но они уверены, что искупительная благодать действует лишь в душах людей и только через последних проявляется в мире. Если же все творение обласковано Богом, то зачем тогда Писание отличает от него сверхъестественную благодать? Она оказывается излишней. Поэтому обращение к чудесам подтверждает отнюдь не то, что материя может содержать в себе святость, а то, что без сверхъестественной силы она ни к чему не пригодна. Чудеса не доказывают священство материи, а как раз противоречат этому, поскольку нарушают естественные законы, которые вложил в нее

Творец. Если бы материя носила свойства святости онтологично, она была бы вечной, христианин никогда бы не болел и не мог умереть. В таком случае невозможно было бы и поклоняться мощам. Впрочем, даже подлинным или «живым мощам», по выражению Ивана Тургенева, нужно не поклоняться, а служить.

Кураев возмущенно заявляет: «При знакомстве с протестантской доктриной мы прежде всего спрашиваем: если таинства являются всего лишь знаками нашего отношения к Богу, то зачем было заменять обрезание крещением? "Обещание Богу доброй совести" крепче будет помниться, если оно было связано с болью и кровью обрезания, а не с секундным погружением в водную купель». Ответ на вопрошание уважаемого диакона содержится в самом его вопросе: как раз потому и заменил Бог обрезание крещением, что оно «крепче», выражаясь словами автора, привязывало его к земным образам. Бог же хотел оторвать Свой народ от языческих представлений о материи якобы обладающей магическими свойствами.

Следует ответить и на вопрос Игоря Ефремова: «Отнюдь не обещание доброй совести спасает человека, а Таинство, иначе, если спасает обещание, то к чему еще и крещение?» (В вере ли вы? с. 108). Крещение не спасает, а видимо свидетельствует о факте духовного возрождения, который является внутренним действием, не зависящим от внешнего обряда. Обряд нужен другим людям и Церкви и является внешним знаком внутреннего действия. Крещение таким образом подтверждает или свидетельствует внешним образом о том, что случилось в духовной сфере человека. Присоединяясь с его помощью к поместной Церкви, человек свидетельствует о вхождении в Церковь Вселенскую, невидимую. Знаки, символы, название или заявления нужны, но они ничто без связи с их внутренним содержанием.

Необходимость кардинального разграничения доктринальной части Предания от организационной и богослужебной (литургической) продиктована учением Иисуса Христа, согласно которому вопросы учения и практической жизни христианина доминируют даже над организационными вопросами, не говоря об обрядовых. Примечательно, что ранние отцы Церкви это отлично понимали. Например, Иоанн Златоуст, толкуя значение текста 1 Кор. 11:19, указывает на то, что апостол говорил про «беспорядки при трапезах и бывшие при том несогласия и раздоры... Если бы он разумел догматические распри, то не говорил бы с ними так кротко» (Св. Иоанн Златоуст. Творения. СПб., 1904. Т. 10. с. 268).

Тот факт, что Православная церковь признает таинства, совершенные в иноверии, является красноречивым фактом в пользу подчиненного статуса обрядов перед доктринами. Вот что по этому поводу пишет Сергей Страгородский в своей работе «Отношение Церкви Христовой к отделившимся от нее обществам» (Журнал Московской Патриархии, №5, 1994): «Из изложенного общего принципа, казалось бы, должен следовать только один практический прямой вывод касательно отношения Церкви ко всем отколовшимся от нее обществам. Все они для нее должны бы сливаться в одну безразличную массу под признаком безблагодатности, и, следовательно, приходящих от этих обществ к Церкви, независимо, от какого именно общества приходят, Святая Церковь должна бы принимать, как она принимает всякого благодатно еще не возрожденного человека, то есть чрез Таинство святого крещения. На деле же рядом с вселенским догматом о себе самой как единственной на земле сокровищнице благодати и спасения Православная Церковь предлагает нам столь же вселенский догмат о "едином крещении во оставление грехов",

по которому Таинство крещения, хотя бы оно совершено было и вне Церкви, но совершено правильно во Имя Лиц Святой Троицы, признается действительным и при присоединении крещеного к Церкви повторению не подлежит. Не повторяется в известных случаях и хиротония, а за нею и миропомазание. Одним словом, вместо единого, для всех одинакового чиноприема (как этого требовал бы догмат о Церкви) Православная Церковь имеет три чиноприема: одних принимает чрез крещение, других - чрез миропомазание, третьих – чрез покаяние. И, что особенно важно, подводя то или другое отпадшее общество под тот или другой чиноприем, Церковь всегда имеет в виду природу или свойства самого данного общества: чрез миропомазание принимает членов того общества, где она находит правильное крещение; чрез покаяние - тех, где признает правильное священство, и так далее. Нетрудно видеть, что эта вселенская практика Православной Церкви находится если не в прямом противоречии с вышеизложенным догматом о Церкви, то во всяком случае вносит в него существенную оговорку».

Примечательно, как отмечает Сергей Страгородский, что протестантов православие принимает чрез миропомазание, а конфирмованных католиков – чрез покаяние, причем с признанием их сана. Правда, само православие так и не имеет ничего, что бы напоминало католическую конфирмацию, в этом вопросе даже не последовав иудейской практике посвящения детей в Тору. Плоды данного упущения пожинает его молодежь. Итак, единство крещения и веры в Бога (Еф. 4:5) должно указывать на единство Церкви Христа, которая в конечном счете будет состоять из христиан различных вероисповеданий. И этом вопросе Ранняя Церковь избирательно относилась к иноверию, признавая подобно Василию Великому присутствие некоторой степени благодати в некоторых его видах. Можно вспомнить и цитируемое А. Кураевым высказывание митрополита Антония Сурожского, который говорил, что чем позже та или иная ересь откалывается от Церкви, тем больше православия она в себе уносит.

По этой причине Сергей Страгородский в этой же работе приходит к выводу: «Раскольникам, как отделяющимся "из-за вопросов, допускающих уврачевание", Церковь оставляет почву для такого "уврачевания" - крещение в качестве еще церковного Таинства. Самочинникам же в надежде на то же уврачевание оставляет и хиротонию, и миропомазание. Как в частной дисциплине грешник после Таинства покаяния становится полноправным членом Церкви, сохраняя прежде полученное им от Церкви крещение и прочее, так и здесь, принимая от Церкви то, чего ему не достает (кто - миропомазание, кто - разрешение грехов в исповеди), обращающийся сохраняет на себе все те действительные Таинства, какие могло ему дать его инославное общество, то есть сама же Церковь, но не непосредственно, а через это общество, еще не совершенно отчужденное ею». Ему вторит Георгий Кочетков в своей статье «Православно-протестантский диалог по вопросам миссии»: «Необходимо взаимно прекратить практику перекрещивания, которая ныне стала распространяться и в Православной церкви в отношении протестантов, переходящих в Православие, чего прежде не было. Необходимо быть очень осторожными в своей критике других церквей» (Православная община, 1994, №20). Страгородский и Кочетков отказывают инославным лишь в причастии, однако разве крещение, миропомазание, исповедь, хиротония менее значительные таинства и священнодействия Церкви, чем евхаристия?

Наконец, непостоянство православных канонов относительно богослужебной и организационной практики наиболее ярко демонстрирует невозможность считать эти вопросы равными по

духовному значению доктринальным. Православное предание вопреки Писанию сделало оправданным прощение хулы на Бога (см. Малиновский Н. Очерк православного догматического богословия. С.-Посад. 1911-1912. – с. 206). Карфагенский собор (208) запрещал учить женщин грамоте, Лаодикийский (364) входило им в алтарь, Пято-шестой Собор (почему-то подтверждающий решения и пятого, и шестого Вселенских соборов) заплетать волосы, мужчинам бриться, священникам носить светскую одежду. Сегодня эти предания отменены как и древнее требование крестить детей только венчанных родителей. Трулльский собор (692) заменил традиционное изображение Христа на иконах в виде агнца, рыбы и т.д. на человеческий образ. Крещение посредством обливания или кропления у ранних христиан предназначалось лишь для тяжело больных христиан, но позже было распространено на всех верующих, тем более младенцев. Образ Богородицы сложился лишь в пятом веке, почитание креста в седьмом. Согласно решениям Вселенских соборов, признанных в православии, признавалась только трехчинная иерархия (диакон, священник и епископ), однако позже к ней был неканонично добавлен и четвертый чин – патриарх.

Целибат (безбрачие) для епископов также был сменой апостольской традиции, избравших епископов не из монахов. В Ранней Церкви было бы за диво лишать посвящаемого в епископы священника его семьи, поскольку этого не случилось с апостолом Петром, да и Павел не настаивал на этом (1 Кор. 9:5; ср. 1 Тим. 3:1-5). Происхождение целибата совершенно искусственно, поскольку преследовало меркантильную цель лишить епископов права передавать в наследство материальную собственность, сосредоточив ее в руках церковных властей. В Западной Церкви это нововведение вылилось в пятидесятилетнюю войну между папой Григорием VII и германским королем Генрихом IV, закончившуюся лишь при их приемниках.

В тринадцатом веке русское православие отказалось от библейского института диаконов, в семнадцатом – от традиции изображать на иконах Бога Отца. РПЦ не вспоминает сегодня решения Стоглавого собора (1551), запрещавшие игру на музыкальных инструментах, не говоря уже о плясках и шахматах. В 1839 году Синодом РПЦ «Кормчая книга», содержащая соборные правила в византийском варианте, была заменена на «Книгу правил святых апостолов, святых соборов вселенских и поместных и святых отцов». Правила эти часто вступали в противоречие друг с другом. Так, пятое апостольское правило запрещало женатым епископам разводиться со своими женами, тогда как двенадцатое правило Трулльского собора, наоборот, запрещает епископам продолжать пребывать в семейном положении. Второе правило Трулльского собора запрещает пополнять свод канонов новыми положениями, тогда как сами отцы этого собора ввели более ста новых положений. Поместный собор 1917 года отказался от традиционной анафемы на представителей старообрядчества, отменив тем самым решения двух таких же соборов 1656 и 1667 годов. Если Пято-шестой Собор запрещал проповедовать диаконам, псаломщикам и мирянам, то Поместный Собор РПЦ 1917 года это разрешил.

Примечательно, что среди проектов решений Собора 1917 года, совпавшего по времени с приходом большевиков к власти, нет проекта о восстановлении патриаршества. Следовательно, причиной решения восстановить патриаршество, принятого на первом же заседании Собора после большевистской революции, были не столько канонические соображения, сколько политические: скорее отмежеваться от зашатавшейся царской власти. Однако это запоздалое решение ничем не помогло Церкви: большинство православного народа поддержало

революционеров, показав не только оторванность решений Собора от убеждений мирян, но и номинальный статус большинства православных верующих. Разумеется, слабая вера православных не была способна противостоять атеистическому давлению страны Советов, так что еще до 1932 года с верой в Бога порвало около 25 млн. человек.

Современное православие отказалось от решений Соборных правил извергать из сана епископов, переходящих из епархии в епархию или уличенных в воровстве, пьянстве и прелюбодеянии, отлучать мирян за пропуск трех воскресных служб подряд, преждевременный уход с богослужения или за исповедование реже четырех раз в году. Право совершать крещение, приписываемое отцами Церкви только епископам, теперь уже могут совершать не только диакон, но и миряне. В современном православии выполнение различных духовных треб сильно упрощено, даже отпевание умерших стало осуществляться в большинстве случаев заочно. Не удивительно, что первое правило Пято-шестого Собора, запрещавшее добавлять и убавлять каноны церковной жизни, теперь окончательно забыто.

Говоря о различии между православием сталинского времени и православием хрущевского, особенно с Собора РПЦ 1971 года, по вопросу социальной доктрины, марксистский автор А.А. Сухих отмечает: «РПЦ вынуждена была в объяснении явлений природы и общества стать на путь рационалистической модернизации... опередив по ряду важнейших «параметров» церкви капиталистических стран» (Современное православие и наука. Киев. 1990. – с. 117). Здесь автор имеет в виду, прежде всего, вхождение Московской Патриархии во Всемирный Совет Церквей (ВСЦ) в 1961 году. Разумеется, к этому принудило Церковь безбожное советское правительство, тем не менее государство не достигло бы больших успехов на этом поприще, если бы не имело поддержки со стороны самих православных иерархов. В итоге, то, что до революции осуждалось как «обновленчество», под государственным давлением было принято за догму. Так, в докладе митрополита Никодима (Ротова) «Предание и современность» (Журнал Московской Патриархии, 1972, № 12) обосновывается необходимость признания принципа «богословского развития», выдвинутого более пятидесяти лет назад «обновленцами». Теперь уже оказалось забытым мнение А. Троицкого о недопустимости догматического развития Церкви (см. напр. Сохранение догмата в Церкви / Труды Киевской духовной академии, 1910, т. 1. – с. 18), не говоря уже о решениях Послания восточных патриархов 1723 года.

Мало того, уступки официальной Церкви требованиям безбожной власти превзошли допустимые границы, приблизившись к созданию коммунистической разновидности православия. Ричард Вурмбранд, 14 лет проведший в советских тюрьмах, в своей книге «Мучения за Христа» писал об этом следующее: «Где теперь архиепископ Ермоген из Калуги и другие семь епископов, которые воспротивились крайностям в кооперации с советским режимом, совершаемым патриархом Алексием и архиепископом Никодимом, явными орудиями в руках коммунистов? Если бы я не был свидетелем смерти одного румынского епископа, я бы не беспокоился о судьбе этих благочестивых епископов... Он сидел за такое же «преступление». Внешне это выглядело, как еще одно увещание непокорного священника, но официально руководители Церкви работали рука об руку с тайной полицией коммунистов, и это они «упекали» своих братьев в тюрьмы. За обыкновенным дознанием всегда следовали более строгие меры воздействия: пытки, избияния, наркотики и прочие «прелести» тюрьмы» (с. 65).

С середины 1960-х годов православие отказалось от позиции политического нейтралитета, опирающегося на учение Христа о разграничении религиозной и государственной сфер. Таким же образом была отвергнута и без того находившаяся в опале заповедь непротивления Христа. Если раньше ее как-то терпели, то теперь подвергли уничижающей критике (см. напр. Журналы Московской Патриархии: 1972, №2, с. 53-54; 1973, №7, с. 49-51 или Богословские труды, т. 11, с. 196). Учение о непротивлении Христа и аполитичности Церкви теперь было заменено концепцией «справедливого насилия», вплоть до признания необходимости революционного низвержения «режимов порабощения» (Поместный собор Русской Православной Церкви. 30 мая-2 июня 1971 г. / Документы, материалы, хроника. М. 1972. – с. 100). И при всем этом православные богословы осмеливаются утверждать о недопустимости изменений не только доктринальных, но и канонических правил.

Зато в области богослужебной православие проявляет чудеса стойкости и неуступчивости. Чего стоит только замученный вопрос перехода на новый календарь. Из 15 автокефальных Православных Церквей старого стиля придерживаются лишь четыре: Русская, Грузинская, Иерусалимская и Сербская. Даже все зарубежные парафии МП от него отказались. Но для РПЦ этот вопрос стал действительно символом противостояния католическому Западу. Беспримерная защита незыблемости церковных канонов! И это при всем том, что никаких «канонических правил о календаре не существует» (Богословские труды, 1968, сб. 4. – с. 111). Складывается впечатление, что если бы название календаря («григорианский») было иным, православие согласилось бы перейти на него более охотно. Примечательно, переговоры зашли в тупик даже при обсуждении возможности перехода на третий вид календарной системы, еще более совершенный, чем григорианский. Чем вам не современная разновидность старообрядческого спора!

Между тем уже сто лет назад «обновленцы» предлагали пересмотреть все церковные каноны и отказаться от тех, которые утратили свою жизнеспособность, в частности сделать ревизию богослужебных книг и календарей, привести богослужение к древнеапостольской простоте, упростить обстановку в храмах и облачении священников, использовать родной язык и т.д. (см. подр. За Христом. 1922, №1-2, с. 23-24). Дореволюционная церковная пресса наводит долгий список канонов, которых давно перестали придерживаться как духовенство, так и миряне. В частности, совершенно игнорировались апостольские и соборные правила, которые запрещали иерархам получать епископство через светских правителей (30 апостольское правило), переходить из одной епархии в другую (5 правило Халкидонского Вселенского собора), совмещать епископский сан с монашеским обетом (2 правило Константинопольского Вселенского собора), принимать пищу священникам в питейных лавках (54 апостольское правило) и надоедать епископу (55 апостольское правило). К тому времени не выполнялись каноны об отлучении от Церкви военнослужащих, убивших людей во время войны (13 правило Василия Великого), и дважды женатых (4, 50 и 80 правила Василия Великого), актеров, певцов и музыкантов (очень много правил), учеников, носивших специальную форму (71 правило Третьего Константинопольского Вселенского собора), учителей из мирян, которые преподают «Закон Божий» (64 правило Третьего Константинопольского Вселенского собора) и т.д. (см. подр. Отдых христианина. 1906, №11, с. 122). Сами православные богословы признавали, что девять десятых всех канонов пришли в забвение, причем принципиально, а не по ошибке или уступчивости (см.

После обсуждения проблемы неизменности богослужебной православной практики, перейдем к евангельскому отношению к церковному богослужению. Одним из важных требований протестантов всегда было упрощение богослужебной практики и организационная автономия поместных (включая и национальных) церквей. При этом они постоянно ссылались на критическое отношение Иисуса Христа к обрядовому благочестию. Христос не только противопоставлял внешнему и формальному служению Богу внутреннее и моральное, но и не пытался их совместить. Причиной тому была опасность выхолащивания морального компонента из христианской жизни и вытеснение его обрядовым. То, что представляла собой нравственность иудеев Его времени, имеет большое сходство с духовным состоянием современного православия.

На грубые нравственные пороки, например, приходских православных священников указывали многие произведения великих русских писателей и художников, например: сочинения А. Пушкина («Сцены в корчме»), Н. Гоголя и Ф. Достоевского, и картины В.Г. Перова «Сельский крестный ход на Пасхе», «Проповедь в селе», «Чаепитие в Мытищах» и «Монастырская трапеза». Вот что писал два с половиной века назад Михаил Ломоносов о разговении на Пасху в своем письме графу Шувалову: «Приближается Светлое Христово Воскресение, всеобщая христианская радость; тогда хотя почти беспрестанно читают и многократно повторяются страсти Господни, однако мысли наши уже на Святой неделе... Наконец заутреню в полночь начали и обедню до свету отпели. Христос воскрес! только в ушах и на языке, а в сердце какое Ему место, где житейскими желаниями и самые малейшие скважины все наполнены. Как с привязу спущенные собаки, как накопленная вода с отворенной плотины, как из облака прорвавшиеся вихри, рвут, ломают, валят, опровергают, терзают. Там разбросаны разных мяс раздробленные части, разбитая посуда, текут пролитые напитки, там лежат без памяти отягченные объедением и пьянством, там валяются обнаженные и блудом утомленные недавние строгие постники". Наверное, однообразное повторение этой картины на Пасху из года в год побудили великого русского ученого к столь пессимистическим размышлениям, вылившимся в написание трактата под названием «О сохранении и размножении российского народа».

Неужели и православие причастно к нравственному разложению славянской нации? По мнению Ломоносова – да. Он считал последствия Великого поста губительными для здоровья людей и предлагал перенести его на более позднее время или уменьшить его строгость: «Для толь важного дела можно в России вселенский Собор составить: сохранение жизни толь великого множества народа того стоит. А сверх того ученьем вкорените всем в мысли, что Богу приятнее, когда имеем в сердце чистую совесть, нежели в желудке цынготную рыбу, что посты учреждены не для самоубийства вредными пищаами, но для воздержания от излишества».

Два церковных таинства – крещение и причастие – сохранились в протестантизме благодаря их доктринальной символичности и прямым указаниям в тексте Нового Завета. Остальные же церковные обряды были отвергнуты ими как противоречащие не столько внутреннемистической, сколько духовнопознавательной и нравственнопрактической особенностям учения Христа. По причине своего морального наполнения понятие духовность у протестантов не носит обычного для православия мистического характера, хотя они вполне признают сверхъестественность Божьих действий в жизни христианина (обращение, освящение, исцеление и т.д.). Протестанты

не могут смириться с православным аскетизмом, вылившимся в учение об искуплении грехов путем самоизнурения и истязания плоти. Страдания полезны, когда посылаются Богом, а не причиняются себе людьми.

По этой причине ничего таинственного в протестантских богослужениях нет. Вместо множества непонятных сакраментальных действий в них звучит ясная и назидательная евангельская проповедь, песнопения, декламирование стихов. Таким образом для членов евангельских церквей и их посетителей всегда предлагается духовная пища как для ума, так и для сердца. Для нуждающихся всегда найдется материальная или душепопечительская помощь. По этой причине богослужения евангельских христиан характеризуются скромностью и отсутствием дорогого убранства священнослужителей и украшений здания и ритуальных предметов. Нельзя сказать, что протестантам совершенно чужда внешняя религиозная символика, однако они не придают ей такого значения, которое она имеет в православной литургии. Протестанты также в отличие от православных в своих богослужениях используют музыкальные инструменты по примеру ветхозаветного богослужения, например, во времена Давида. Стены молитвенных домов «украшены» лишь текстами Священного Писания, а не духовными росписями или иконами, которые могут отвлекать от проповеди Слова Божьего. Евангельские христиане предпочитают не изображать духовную жизнь в виде ритуалов или благочестивых образов, а практиковать ее. Напротив, когда же с константиновской поры Церковь стала на путь традициетворчества, в нее попало много ветхозаветных архаизмов, включая и апокрифические. Чего только стоит крылатый лозунг Талмуда о том, хоть еврей и грешит, он все равно еврей.

Между тем евангельские христиане совершают молитвы на коленях, что их положительно отличает от западных коллег. В их богослужениях еще доминирует общее, а не специальное (профессиональное) пение. Молитвы осуществляются вслух и всеми членами церкви. Покаяния совершаются прилюдно, периодически звучит призыв к обращению. При поместных церквях функционируют христианские библиотеки, распространяется духовная литература, работает Воскресная школа для детей, оказывается материальная помощь как членам церкви, так и людям со стороны. Евангельские христиане не берут денег за осуществление духовных треб как православные. Их пасторы зачастую не находятся даже на церковном содержании.

Крещение и причастие (хлебопреломление или Вечеря Господня) в Новом Завете имеют отличное от ветхозаветного содержание и тесно связаны с христианским богословием. Погружение в воду, Хлеб и Вино – символы духовного возрождения, которое в акте крещения видимо начинается, а при Вечере Господней подтверждается. Образные действия Очищения и Питания говорят о важности прощения грехов и получения силы для новой жизни во Христе Иисусе. Поскольку только крещение и Вечеря Господня упомянуты как в Писании, так и в практике Первоапостольской церкви, протестанты признают необходимость соблюдения только двух этих таинств. Таинство Миропомзания возникло в исторической Церкви путем безоглядного подражания иудейскому елеепомзанию, что противоречило временному значению «обрядов, относящихся до плоти» (Евр. 9:10). Его ничем не обосновано связали с духовным по смыслу «помзанием Духа Святого», описанным в Новом Завете. Таким же образом повеление «есть Плоть Сына Человеческого и пить Кровь Его» (Ин. 6:53) постепенно в Церкви стали понимать вопреки другим словам Христа: «Старайтесь не о пище тленной, но о пище, пребывающей в жизнь вечную, которую даст вам Сын Человеческий, ибо на Нем положил печать Свою Отец, Бог»

(Ин. 6:27). Фактически, в обоих случаях произошло одно то же: духовный смысл таинства был подменен буквальным.

В православное богослужение исторически внедрилось столько всего неевангельского, что его трудно даже перечислить. Вместо того, чтобы очистить свое богослужение от всего этого наносного груза, православные иерархи принялись оправдывать его, разумеется, не Писанием, а Преданием. Однако в этом способе защиты есть одна неувязка – Первоапостольская церковь и христиане первых трех веков ничего не только не практиковали поклонение мощам, святым и иконам, но даже не имели об этой практике достаточной и повсеместной осведомленности как о «церковном правиле». Хотя в основу современной православной службы положены литургии еще четвертого века, не все в современном православном богослужении отвечает даже состоянию на это время. Например, к использованию национальных языков при совершении литургии первые христиане относились намного терпимее. Например, сирийские христиане совершали литургию на сирийском языке, и в этом не было никакой вины. Поскольку же православное богослужение состоит не только из литургии, но и из большого множества различных предметов поклонения, стоит остановиться на вопросе их почитания.

2.2. Иконопочитание.

Несмотря на то, что протестанты отводят богослужебным вопросам второстепенную роль, есть один элемент в православном богослужении, заслуживающий их самой сильной критики – иконопочитание. Православие свои акцентом на спасительном статусе церковных таинств легко впустило в богослужебный обиход и представление о посреднической роли иконы, прежде всего, как еще одного средства в ниспослании Божественной благодати. Как это представление об иконе попало в Церковь и насколько оправдано с библейских позиций?

Попало оно в нее как ни парадоксально это звучит – из язычества. По крайней мере, первоначальному христианству иконопочитание неизвестно, что признают и сами православные богословы. Например, Игорь Ефимов пишет: «Нередко те или иные вопросы жизни Церкви писателями первых трех веков непосредственно не рассматривались, из чего нынешние комментаторы-сектанты делают выводы, что и никаких учений на этот счет не существовало. К примеру, в писаниях Мужей Апостольских мы нигде не встретим указаний на обряд поклонения святым иконам. Отсюда сектантами делается вывод, что такого учения в Церкви не было. Но ведь нигде нет и запрещения поклоняться иконам. Мы также вправе считать, что если этого запрещения не было, значит, поклонение было разрешено» (В вере ли вы? с. 223). Уважаемый автор никак не может понять опасности наделения священным статусом явлений, не обоснованных даже церковной традицией. Создается впечатление, что ни Писание, ни Предание не в силах защитить православие от языческих нововведений, потому что в этом оно не усматривает никакой серьезной опасности.

Поскольку ни библейски, ни исторически обосновать обычай иконопочитания невозможно, православным авторам приходится возлагать упование на ловкость богословия. Например, православный апологет Вячеслав Рубский защищает иконопочитание следующим образом: «Мы не считаем иконы или какие-либо иные изделия рук человеческих богами или равными Богу.

Отсюда вывод: тот, кто соглашается с предложенным выше определением идолопоклонства (идолопоклонство есть Божеское поклонение кому-либо или чему-либо вместо истинного Бога), не имеет права обвинять Православие в этом грехе». Между тем, евангельских христиан такая трактовка данного определения не устраивает. Разве не является какое-либо действие греховным в любом своем приближении к Богоподобному равенству? Разумеется, икона – не Бог, но от этого она не становится менее грешной, когда ей приписывается право быть Его заменителем? Можно ли почитать, молиться, целовать и кланяться предметам, просто напоминающим о Боге?

Другой вопрос состоит в посреднической функции икон. Желает ли Бог, чтобы Его благодать передавалась через материальные вещи? Можно ли считать всю христианскую атрибутику посредственным звеном надления людей Божественной благодатью? Разумеется, в ветхозаветные времена невозможно было считать злыми духами языческих идолов, однако практика уважительного почитания истуканов была равнозначна идолослужению. И, напротив, если пророк Исаия (напр. Ис. 44:9-20) осмеивал беспомощность истуканов, то нет ли ее и в христианской иконе?

Далее, евангельских христиан беспокоит вопрос о духовном статусе иконопочитания. Насколько опасно отрицание иконопочитания? Можно ли считать иконопочитание заповедью Бога и где в Писании она выражена? Даже если предположить, что в качестве временного воспитательного средства Бог допускал в Ветхом Завете опосредованное материальными вещами поклонение Себе, оправдано ли оно в Новом Завете? Чем почитание отличается от поклонения? Весьма наивно думать, что «образ (в оригинале «икону») зверя» (Откр. 13:14) можно было почитать, не поклоняясь ему в то же самое время. В противном случае, первые христиане напрасно умирали, отказываясь бросить щепотку фимиама в огонь жертвенника в честь римского императора. В определенных условиях даже малейшее уважение может быть расценено как выражение неразборчивой лояльности. Первые христиане не могли даже есть вместе с отступниками, хотя это и нарушало общественные нормы приличия. Отказываясь от принятия воинской присяги, евангельские христиане-пацифисты не могли даже заменить слова «клянусь» на «обещаю». Иными словами, часто разница между почитанием чего-либо и поклонением ему бывает весьма малой и условной. Почитание чего-либо является элементарной формой поклонения ему.

Наконец, не является ли иконопочитание особой формой идолопоклонства? Можно ли считать иконопочитание церковной формой языческих предрассудков или языческим пережитком в христианстве? Возможен ли и, самое главное, позволен ли Богом такой симбиоз? Нельзя ли расценивать иконопочитание как христианизированное оправдание греха? Об этом аспекте иконопочитания говорят слова Сергея Санникова: «Поклонение Богу через видимые образы (перед иконами, зданием храма, крестом и т.п.) происходит из-за слабости человеческой плоти, которая в дохристианский период склоняла душу человеческую к языческому служению. Плоть желает видеть материализованный облик того, кому она поклоняется» (Начатки учения, с. 174).

Несмотря на свою распространенность в православном богослужении, иконопочитание имеет большие проблемы не только в истории своего возникновения, но в практике и теории использования. В Православном церковном календаре на 1989 год названо 208 «чудотворных» икон Богородицы, общее же их число достигает шести тысяч. Чем же объяснить существование данного ажиотажа в православии вокруг иконопочитания, особенно во свете того факта, что

иконы в трудные свои времена (например, в петровское или советское) вообще не «чудотворили»? Прямых библейских свидетельств в пользу иконопочитания не существует. Ни ветхозаветные иудеи, ни первые христиане не знали этой практики. И самое главное, она противоречит второй заповеди Декалога и духовной направленности учения Иисуса Христа.

Для начала окунемся в историю происхождения иконопочитания. Самые первые упоминания о священных изображениях в Ранней Церкви относятся к Клименту Александрийскому (кстати, осуждавшему почитание настенных рисунков) и Тертуллиану, т.е. к концу второго века. Причем это были элементарные символы первых христиан в виде изображений агнца, лозы, рыбы, начертание альфы и омеги, монограммы имени Христа. Через двести лет о христианских картинах, какие были, например, в римских катакомбах, упоминает лишь Григорий Нисский и Амвросий Медиоланский, но и в них мы с трудом можем обнаружить современную икону и тем более поклонение ей. Об этом говорит А.Л. Дворкин в своей работе «Очерки по истории Вселенской Православной церкви» (гл. 27): «Ранняя Церковь не знала иконы в ее современном, догматическом значении. Начало христианского искусства — катакомбная живопись — носит символический характер, или, по определению Вейдле, «сигнитивный». Это не изображение Христа, святых или разных событий священной истории, как на иконе, а выражение определенных мыслей о Христе и церкви».

Факт позднего появления икон признают даже сами православные. Вот признание ревностного защитника иконопочитания Берегового Романа: «Иконы действительно стали широко использоваться не сразу, т.к. Церковь испытывала постоянные гонения! Именно в силу этого, вместо реального образа чаще использовались рыба и агнец!» Хотелось бы спросить автора этих слов: «А причем гонения до изготовления изображений? Если у первых христиан была возможность изобразить ягненка, то почему же ее не было для изображения символического лика Христа? И не грешили ли они тем, что заменили икону на столь несовершенную символику?»

Первым, что не устраивает евангельских христиан в практике почитания икон, является тот факт, что образы икон не соответствуют своим первообразам. В этом вопросе с ними солидарны и некоторые ранние отцы церкви. «Мы не знаем лица девы Марии, — писал в начале пятого века Августин, — от которой безмужно и нетленно, чудесным образом родился Христос... Верим, что Господь Иисус Христос родился от девы, имя которой Мария... Но такое ли лицо было у Марии, какое представляется в уме, когда мы говорим или вспоминаем об этом, мы совсем не знаем и не убеждены. Можно сказать, сохраняя веру, может быть она имела такое лицо, может быть не такое».

Рогозин отмечает: «Знаменательно, что вначале изображения эти служили только украшением церковных стен, и только впоследствии, когда предмет воспоминания и украшения превратился в объект поклонения, они стали изготавливаться на отдельных досках или холстах и помещаться уже не только в местах богослужебных, но и в жилищах. Не прошло много времени, как появилось новое и, притом, более печальное заблуждение. Некоторым изображениям Христа и святых, а в особенности изображениям Девы Марии, церковью приписывалось совершение чудес и исцелений» (Откуда все это появилось? с. 16).

Впервые иконы в современном их значении начали появляться в Церкви с утверждением

почитания Девы Марии, причем в монашеской среде. Показательно, что восточные церкви преуспели здесь больше, чем западные, узаконив иконопочитание на двести лет ранее, чем последние. Тем не менее католики обошли их в другом: ухитрившись в связи с этим выбросить вторую заповедь из Декалога Моисея, для чего разделили последнюю заповедь надвое. Это позволило им поклоняться иконам на вполне «законном» основании. Православные же начали служить иконам акафисты и молебны, возя и перенося их из одного места в другое. Все эти нововведения только отталкивали от Церкви трезво мыслящих людей и вызвали сильные возражения у духовной части христиан.

Введение в практику Церкви иконопочитания всегда встречало сильное сопротивление. Среди первых иконоборцев числятся Климент Александрийский (Строматы, 6. 16. 377), Евсевий Кесарийский (Послание Константину) и Епифаний Кипрский (Панарий, 27. 6. 10), которые приравнивали иконопочитание к идолопоклонству (!). Понятно, что их выступления основывались на древней церковной традиции. Евсевий Кесарийский, отвечая на желание сестры императора Констанция узнать что-либо о внешности Христа, пишет: «Но мы научены, что и плоть Его растворена славой Божества и смертное поглощено жизнью... Итак, кто же в состоянии изобразить мертвыми и бездушными красками и тенями издающий сияние и испускающий блистающие лучи свет славы и достоинства Его?» (цит. по: Карташев А.В. Вселенские Соборы. М., 1994. с. 457). Евсевий осуждал изображения Христа и апостолов, считая их «языческим обычаем чтить... своих спасителей» (Церковная история. гл. 18). Епифаний Кипрский однажды, будучи в Палестине, увидел в одной церкви завесу с вышитой на ней иконой. Несмотря на то, что дело было не в его епархии, Епифаний, взбежав на амвон, разодрал эту завесу и отдал ее на покрытие гроба нищего, а церкви подарил новый кусок материи.

Касательно отрицательного отношения Ранней Церкви к искусству евангельский богослов Виктор Петренко замечает: «Археологические данные наводят на мысль о том, что до конца второго века по Р. Х. христианского искусства как такового не существовало» (Богословие икон. Протестантская точка зрения, с. 28). По признанию Рубского такой «ярый иконоборец конца второго века», как Климент Александрийский писал: "Искусство обманывает и обольщает... увлекая если не к любви, то во всяком случае к уважению и почитанию статуй и картин. Ибо то же действительно и для живописи" (Пропретрих, гл. 4). Почитания любых картин – вот чего опасался Климент.

Тертуллиан в своем трактате «О зрелищах» (см. Квинт Септимий Флорент Тертуллиан. Избранные сочинения. М. 1994) писал следующее: «Пусть христиане, которые не могут обойтись без зрелищ, поспешат в церковь — они убедятся, что поэзия там благороднее, голоса певчих нежнее, мысли мудрее, мелодии сладостнее, и, главное, они облекутся там в правду». Среди альтернатив мирским способам получения удовольствия Тертуллиан не перечисляет ни единой иконы в церкви. Мало того, он осуждает любое изображение в религиозных целях принципиально: «Познайте обязанность свою удаляться от соблазна зрелищ, как и от прочих мирских грехов, чтобы не грешить по неведению или из-за притворства. Сила удовольствия так велика, что может привлечь к себе несведущих, а других заставить изменить своей совести... Мы знаем, что имена и изваяния умерших — ничто, но знаем и то, что под личиной статуй скрываются нечистые и злые духи. Следовательно, театральные действия посвящены тем, которые прикрывали себя именем их изобретателей, а потому и составляют идолопоклонство, ибо

учредители их считаются богами». Ни единого слова Тертуллиан не делает с целью одобрения христианского искусства, считая сам факт изображения Бога греховным.

Только при Афанасии Великом, а в более полной мере при Августине в Церковь проникло вначале терпимое, а затем уважительное отношение к изобразительному искусству. До константиновской поры оно осуждалось общим церковным сознанием, поскольку вся греко-римская культура была пропитана сплошным идолопоклонством. Язычники пытались изобразить «бога христиан», но у Тертуллиана, писавшего об этом, это вызывало лишь смех. Философ-неоплатоник Порфирий (Против христиан, 77) упрекал эллинов в том, что они верили, что «боги живут внутри идолов», но признавал, что христиан невозможно обвинить в этой глупости.

Известно только то, что почитали изображения Христа гностики-карпократиане, о чем свидетельствует Ириней (Против ересей, 1. 25). Среди гностиков было широко распространено мнение о магической силе материальных предметов и изображений определенных событий, что не может не насторожить евангельских христиан. О языческом происхождении этого обычая говорит и биограф императора Александра Севера, Лампридий, утверждая, что у этого императора в его доме имелись изображения Аполлония Тианского, Орфея, Авраама и Иисуса Христа. Августин также свидетельствует о том, что одна женщина по имени Маркелина из секты карпократиан, приехав в Рим при папе Аниките (157-168 гг.), имела при себе изображения Иисуса Христа, апостола Павла, Гомера и Пифагора и поклонялась им. Становится ясно, что первые изображения пытались проникнуть в христианство еще во времена гностицизма, однако не могли прижиться, поскольку встретили решительный отпор.

Минуций Феликс писал в своей «Октавии» (гл. 32) следующее: «Какое изображение Бога я сделаю, когда сам человек правильно рассматриваемый, есть образ Божий? Какой храм Ему построю, когда весь этот мир, созданный Его могуществом, не может вместить Его? И если я человек люблю жить просторно, то как заключу в одном небольшом здании столь великое Существо? Не лучше ли содержать его в нашем уме, святить Его в глубине нашего сердца?... Таковы наши жертвы, таковы святилища Богу; у нас тот благочестивее, кто справедливее. Но — говоришь ты — Бога, Которого чтим, мы не можем ни видеть, ни показать другим; да, мы потому и веруем в Бога, что не видим Его, но можем Его чувствовать сердцем». Подобному учили также и Афинагор Афинский, Киприан Карфагенский, Арнобий, Лактаций и даже Аврелий Августин.

И лишь «каппадокийские отцы» в борьбе против александрийских богословов, подчинявших Человечность Христа Его Божественности, взяли на вооружение почитание материализованного изображения Спасителя. Даже Рубский вынужден признать, что первыми почитателями икон были лишь Василий Великий и Ефрем Сирин: «Вот так, одним росчерком пера все православные подвижники благочестия, начиная от Василия Великого и Ефрема Сирина вплоть до святых XX века: Иоанна Кронштадтского, Иннокентия Херсонского и др., оказываются людьми недостаточно близкими Христу».

Интересно, что создавать изображения Иисуса Христа нужно было, опираясь на какую-то традицию. Между тем даже приблизительное описание внешности, не говоря уже о лице Иисуса Христа, мы не имеем. Ириней Лионский, который первым утверждал, что облик Христа остался неизвестным, не мог расспросить о внешности Иисуса у своего наставника, Поликарпа Смирнского, который был учеником апостола Иоанна. Если бы это было в Божьей воле, разве

Господь не позаботился бы сохранить хотя бы описание внешнего облика Иисуса Христа? Если же этого не сделали апостолы, то, скорее всего, потому, что считали ветхозаветный запрет на изображение людей распространяемым даже на Личность Иисуса Христа. Первое описание внешности Иисуса Христа предпринято лишь в «Сказании» монаха Епифания, относящемся к началу девятого века. На его основании в 836 г., в послании к императору Феофилу был представлен некий канон изображения Иисуса в Его человеческом облике: "Благотелесный... со сдвинутыми бровями, красноокый, с долгим носом, русыми волосами, склоненный, смиренный, прекрасен цветом тела, имеющий темную бороду, цвета пшеницы на вид, по материнской наружности..."

Один из самых ранних церковных соборов, собравшийся в г. Эльвире (Испания) в 306 году по Р. Х., строго запретил иконопочтение, что красноречиво говорит о факте привнесения извне в христианство этой практики. Папа Григорий Великий упоминает ряд епископов, выступавших в его дни против поклонения иконам. Епископ Марсельский в конце VI века запретил употребление всех изображений во всех ему подведомственных приходах. 348 восточных епископа на Поместном соборе, созванном в 754 году, единогласно осудили иконопочтение. Даже после утверждения иконопочитания (кстати, этими же самыми епископами, вынужденными изменить свое мнение) на Седьмом Вселенском соборе в 787 году, Парижский собор 825 года также запретил иконопочтение. Налицо серьезные проблемы в канонизации иконопочитания.

Примечательно, что подлинной причиной осуждения иконоборства была ошибочная связь этого движения с монофизитством. Ясно, что первые иконоборцы не были заражены этой ересью, но защитникам иконопочитания нужен был удобный предлог для достижения этой цели и он был найден в этой связи. Поскольку в числе иконоборцев были также и монофизитские епископы (напр. Филоксен Маббугский и Севир Антиохийский), отвергавшие Человечность Иисуса Христа, вместе с осуждением ереси монофизитства было осуждено и само иконоборчество. Тем не менее, обожествив икону, защитники икон обвиняли своих противников в прямо противоположной ереси – несторианстве, которая подчеркивала человеческую природу Иисуса Христа. И где здесь последовательность аргументации, опирающейся на Боговоплощение Иисуса Христа?

Ограждаясь от обвинений в идолопоклонстве, Иоанн Дамаскин провел различие между служением (латриа), подобающим лишь Богу, и поклонением (проскинесис), оказываемым тварным вещам, таким как иконы. Ему в этом последовал Феодор Студит: "Когда поклоняются иконе, то поклоняются Христу, Которого она есть подобие, а не веществу, на котором находится подобие..." (Правда, слово «подобие» более уместно было тогда, когда употреблялось по отношению к Лицам Троицы, а не материальным изображениям). С этого времени иконопочитание утвердилось и начало свое отрицательное действие в христианской церкви как на Западе, так и на Востоке. Все это сопровождалось появлением различных странных обычаев: брать иконы в восприемники детей, примешивать соскобленную с икон краску в евхаристическое вино, причастие класть на икону, чтобы получить его из рук святых и т.д.

Таким путем православие ушло от евангельского учения в вопросе поклонения Богу, что ставит на повестку дня необходимость ее реформирования, что частично уже произошло на Западе. В условиях того, что по представлениям некоторых православных теологов Церковь имеет право отменять решения даже Вселенских соборов, возвращение к учению первых апостолов и ранних

христиан не только возможно, но и должно осуществиться. Для этого нет необходимости радикальной замены православия на протестантизм, а нужно лишь убрать из вероисповедания все исторические ошибки, привнесенные в него нашими предшественниками.

Православные богословы пытаются различать поклонение от почитания, однако рассуждать об этом все равно, что рассматривать различие между идолослужением и идолопоклонством. Такой православный богослов как Л.А. Успенский проговорился, когда написал в своей книге «Богословие иконы Православной Церкви» (1989) следующее: "В иконе Церковь видит не какой-либо один аспект православного вероучения, а выражение православия в его целом, православия, как такового". Да и к чему бы это налагать анафему Седьмым Вселенским собором 787 года на всех, кто не почитает иконы? Неужели не почитать иконы – столь смерный грех? Неслучайно, тот же Собор отлучал от Церкви всех, кто в вопросах веры полагался лишь на Ветхий и Новый Заветы, не признавая Церковного Предания. Несмотря на это осуждение А.С. Хомяков заявлял: «Можешь без икон спастись, но ты не должен отвергать иконы» (Хомяков А.С. Церковь одна. М. 2001. – с. 58).

Многие православные богословы, духовные писатели и церковные иерархи не видели никакого различия между понятиями «поклонение» и «почитание». Например, Иосиф Волоцкий писал: «Так же и подобно тому следует писать и изображать пречистый и богочеловеческий образ Господа нашего Иисуса Христа, поклоняться ему и целовать его... Поэтому следует нам почитать Его образ, писанный на иконе, и поклоняться образу, как Ему Самому, а не кому-то другому. Икону же Ее следует почитать и поклоняться ей, как Самой Богородице, а не кому-то иному» (см. Гал. 3:1). Эти авторы подчеркивали другое: что поклоняться нужно не иконе, а изображенному на ней. Вот, что их интересовало в первую очередь.

Таким образом православные пытаются только скрыть под данной терминологией неевангельский обычай. И, действительно, разве, почитая кого-нибудь, нужно падать перед ним на колени и целовать его изображения, ставя перед ними свечи и адресуя свои молитвы и славословия? Тем не менее, некоторым православным христианам, включая и таких именитых богословов как Андрей Кураев, вовсе не стыдно оправдывать иконопочитание такими весьма спорными местами Писания, как Нав. 7:6; 1 Пар. 16:37; Пс. 16:15; 95:9; 98:5; Гал. 3:10; Евр. 12:1-2.

При этом такой единичный текст как Пс. 5:8 постоянно вызывает недоумение во свете того, что вся последующая история Израиля и библейские данные не содержат подобных примеров. Сам этот текст в оригинале сложен и позволяет сделать другой перевод. Например, архимандрит Макарий перевел этот стих так: «А я, по великой милости Твоей, вхожу в дом Твой, поклоняюсь во святом храме Твоем с благоговением к Тебе» (Пс. 5:8). Однако такие английские переводы как Пересмотренная Стандартная Версия и Новая Международная Версия придают другой смысл этой части стиха: «буду поклоняться по направлению к святому храму Твоему». Эти переводы более точны, поскольку различают дом Божий или скинию, бывшую во время Давида, и Иерусалимский храм, который был построен лишь после его смерти. Иными словами, Давид, входя в скинию или находясь в любом другом месте, обращал лице свою в сторону храма, место нахождения которого он уже знал.

Тексты Пс. 98:5 и Пс. 137:2 следует понимать во свете сказанного по отношению к Пс. 98:1:

«подножием Божиим» в глазах Давида было место еще не выстроенного храма, а не литые херувимы, изображенные на крышке ковчега (Исх. 25:17-22). Во всяком случае, для Давида было важным место поклонения, а не предметы поклонения. В критической литературе принято считать, что под именем Давида писались некоторые псалмы периода Вавилонского пленения, например, Пс. 137. Но и в этом случае получается, что евреи во время молитвы смотрели в сторону иерусалимского храма подобно библейскому Даниилу (Дан. 6:10). Когда же был отстроен храм, евреи молились строго по направлению к Святой Святынь. Ни о каком поклонении храму как разновидности рукотворного изображения в еврейской традиции неизвестно.

Конечно, изображения херувимов были не только на крышке ковчега, но также на скинии (Исх. 26:1) и завесе (Исх. 26:31), а потом и на стенах храма (3 Цар. 6:23-29), однако невероятно, чтобы евреи им поклонялись, поскольку ангелы относились к категории ясно запрещенных для изображения существ (см. «все воинство небесное» в Втор. 4:19; ср. 3 Цар. 22:19; 2 Пар. 18:18; Лк. 2:13), хотя в православии вопреки этому все же есть ангелопочитание. К тому же декоративные украшения по Ветхому Завету были священными лишь в храме, тогда как иконы помещаются сегодня в любых местах: от музеев до автомобильного салона.

Примечательно, что вся атрибутика православного храма сделана по образцу устройства ветхозаветного храма. Тем не менее, апелляция православных христиан к Ветхому Завету бессмысленна: если бы в нем было оправдание почитания священных предметов или изображений Бога, тогда бы оно было и в иудаизме. Да, евреи очень чтут Танах и даже кланяются и целуют его, но они четко отличают почитание от поклонения и как первые христиане продолжают поклоняться исключительно Невидимому Богу. Это язычники-филистимляне отождествляли ковчег Завета и израильского Бога (1 Цар. 4:6-8), но сами иудеи никогда не почитали ковчег как «видимое выражение невидимого Бога». На Ветхий Завет не ссылались даже сами защитники иконопочитания Иоанн Дамаскин и Феодор Студит. Для оправдания этого нововведения они ссылались на неоплатоническое учение о «внутреннем образе» (эйдосе) или «внутреннем видении». По этой причине современные православные богословы больше говорят о Боговоплощении, чем о ветхозаветных изображениях. Однако и Новый Завет не дает никаких оснований для иконопочитания или иконопоклонения (Ин. 1:18; 1 Ин. 4:12). Христос представлял людям не природные качества Бога, а моральные (2 Кор. 5:16).

О неоплатонической подоплеке учения Иоанна Дамаскина свидетельствуют и светские исследователи православия: «Дамаскин в своих определениях Бога опирался на учение Аристотеля в трактовке неоплатоника Порфирия и концепцию Бога как «Невыразимого» Ямвлиха (идущую от Альбина). В положениях Дамаскина легко прочитываются Аммоний Саккас и Плотин, Прокл и Псевдо-Ареопагит. Причем из текстов последнего Дамаскин принимает определенные тенденции пантеизма, заимствованные Дионисием из пантеистической ветви неоплатонизма и в настоящее время получающие развитие в русском православии» (Православие и современность. Киев. 1988. – с. 90).

Оправданию иконопочитания посвятили капитальные труды архим. Сергей (Спасский), Сергей Булгаков, Павел Флоренский, Евгений Трубецкой, Владимир Лосский, Леонид Успенский, И.К. Языкова. Уважаемый Андрей Кураев как-то обранил такую фразу: «Христос не постыдился прийти во плоти – почему же христиане должны стыдиться плоти Своего Бога?» Неужели этот

солидный богослов не видит никакой разницы между уважением и «поклонением твари вместо Творца»? Протестанты вовсе не «стыдятся» изображать Иисуса Христа и делают это, но они не поклоняются этим изображениям.

Между тем в среде самих православных христиан поднимаются вопросы, обращенные к этим богословам. Например, М.Г. Горохов, касаясь обсуждаемой темы, спрашивает: «Почему церковные писатели, например, Василий Великий, Григорий Богослов и Иоанн Златоуст, в своих трудах не упоминают о поклонении иконам, мощам, ангелам, Деве Марии? Почему раньше считалось, что не красками на дереве надо изображать лики святых, но их добродетели в своей душе, но потом стало не так?» (Книга насущных вопросов о православной вере. М. 1998. – с. 56).

Пусть икона – символ Боговоплощения, однако зачем ей поклоняться? Любой и даже священный предмет не имеет этого статуса, о чем свидетельствует тот факт, что Езекия уничтожил медного змея, когда евреи начали ему кадить (4 Цар. 18:4; ср. Суд. 8:27). Мы не видим, чтобы древние евреи поклонялись святым местам (Быт. 28:19; Суд. 6:24; 1 Цар. 7:12). Равным образом и любое возвышение человека больше обычного уважительного отношения (1 Пет. 2:17; 1 Кор. 16:17-18; 1 Тим. 6:1) считалось идолопоклонством или оскорблением Бога (Дан. 4:27-29; Ин. 5:19). Примечательно, что золотой телец Аарона (Исх. 32:4-5) был изображением Самого Бога, поскольку в оригинале сказано «праздник Яхве». Примечательно, что почитание тельца практиковалось именно в Палестине и Сирии, а не в Египте, где этот культ использовали лишь гиксосы, имевшие семитское происхождение.

Следовательно, текст Исх. 32:31 осуждает изображение не только ложных богов, но и Истинного Бога (см. также Втор. 4:16-19), потому что Его невозможно было увидеть смертным людям (Втор. 4:12; 4:15-19; Ин. 1:18; 1 Пет. 1:8; 1 Тим. 6:15-16). Об этом же говорят и два тельца Иеровоама, символизирующие не языческое божество, а Истинного Бога. Образ быка был широко распространенным религиозным символом на всем Ближнем Востоке. Поэтому Иеровоам вослед за Аароном приписал его Богу Израиля вопреки воле Господа. Если же практика изображения библейского Бога прямо осуждается в Священном Писании, тогда по вопросу отношения к иконопочитанию нам придется согласиться со словами Давида: «Вымыслы человеческие ненавижу, а закон Твой люблю» (Пс. 118:113; ср. Втор. 12:32; Откр. 22:18).

В пользу мнения об изображениях Истинного Бога в истории Израиля говорит ряд косвенных, но убедительных свидетельств. Весьма странным было бы для Иеровоама противопоставлять иудейскому поклонению чисто языческий культ (3 Цар. 12:16-27). Народ никогда бы не пошел за ним, будучи воспитан в устойчивом традиционном почитании Яхве. Примечательно, что Ваалу на национальном уровне израильтяне начали поклоняться лишь при Ахаве (3 Цар. 16:31-33; ср. Суд. 2:13; 6:28-32). Однако какой смысл было говорить о различиях между идолопоклонствами Иеровоама и Ахава, если Ваал был равен тельцу? Важно так же и то, что Ваал также изображался в виде тельца, однако телец Иеровоама нигде не называется Ваалом. Между тем различие между этими двумя идолопоклонствами в Писании четко проведено: «И делал Ахав, сын Амврия, неугодное пред очами Господа более всех бывших прежде него» и «Мало было для него впасть в грехи Иеровоама» (3 Цар. 16:30-31). Явно идолопоклонство Иеровоама было менее страшным, чем идолопоклонство Ахава. Текст 3 Цар. 12:30 называет нововведение Иеровоама не грехом, а тем, что лишь «повело ко греху».

Далее, Иеровоам назначает священников, при этом библейский автор делает неслучайное замечание: «которые не были из сынов Левиных» (ст. 31). Мало вероятно, чтобы отступники-левиты могли бы стать священниками языческого божества, но принять изображение иудейского Бога вполне могли. Однако Иеровоам не пошел даже на эту уступку иудеям. Следовательно, кроме нарушения в изображении Бога в виде тельца, Иеровоам согрешил тем, что назначил священников не из левитов. Ст. 32 говорит о том, что Иеровоам установил праздник, по содержанию «подобный тому празднику, который был в Иудее». Фактически, Иеровоам перенес на один месяц позже празднование праздника Кущей. Невероятно, чтобы частью поклонения языческому божеству было бы почитание иудейского праздника.

Таким образом новый культ во всем подражал традиционному и истинному почитанию Бога и был призван заместить его на определенном «каноническом» основании. Это и объясняет более легкое внедрение в сознание народа культа изображения Истинного Бога в отличие от почитания изображений различных языческих идолов. Следовательно, Иеровоам ввел Израиль в грех (3 Цар. 14:9, 15; 15:26; 16:26) не обычным языческим идолопоклонством, а компромиссным – через признание и поклонение образу Бога Израиля. Бог же осудил эту практику Своего изображения, введенную Аароном, а затем Иеровоамом.

Ветхозаветные изображения, как и все остальное, относящееся к внешнему богослужению, установлены были только «до времени исправления», т.е. до начала эры благодати. В Иерусалимском храме Соломоном для украшения храма были сделаны изображения: «И на всех стенах храма кругом сделал резные изображения херувимов и пальмовых деревьев и распускающихся цветов, внутри и вне» (3 Цар. 6:29). Однако никак нельзя допустить, чтобы они были сделаны для поклонения им. Если бы Соломон считал, что изображения херувимов священны, тогда как бы он мог разместить их рядом или вперемешку с изображениями львов и волков: «На стенках, которые между наугольниками, изображены были львы, воны и херувимы; также и на наугольниках, а выше и ниже львов и волков - развесистые венки» (3 Цар. 7:29). Следуя логике православных богословов, нужно признать, что надо поклоняться и изображениям льва и вола. Если никто из евреев не поклонялся львам, значит никто из них не поклонялся и херувимам на ковчеге или другим священным предметам храма. Сам Соломон не считал храм местом обитания Бога (3 Цар. 8:27; ср. Мф. 12:6).

В Ветхом Завете никаким изображениям нельзя было не только поклоняться, а даже иметь их у себя или изготавливать (Исх. 20:4; Лев. 26:1; Числ. 33:51; Втор. 4:23-28; 5:6-10; Пс. 113:12-16). Иконопочитание было одной из причин неоправданной ненависти мусульман и иудеев к христианам в Средние века. Новый же Завет прямо заявляет, что Бог «не требует служения рук человеческих», и даже приблизительно (ср. Ис. 40:18, 25) не «подобен золоту, или серебру, или камню, получившему образ от искусства и вымысла человеческого» (Деян. 17:25, 29). Поклоняться нельзя ничему, сотворенному людьми или Самим Богом (см. Рим. 1:25).

В Новом Завете дается объяснение таким понятиям как «святость» и «осквернение» уже не в ритуальном смысле (значение отделение для особого употребления), а в моральном (напр. Ин. 4:23; Кол. 2:20-23). По этой причине Христом должны быть отменены даже намеки на поклонение священным предметам или храму (ср. Пс. 5:8; 137:2). Апостол Павел так описывает собрания первых христиан: «Итак что же, братия? Когда вы сходитесь, и у каждого из вас есть псалом,

есть поучение, есть язык, есть откровение, есть истолкование, - все сие да будет к назиданию» (1 Кор. 14:26). И ни слова о почитании каких-либо церковных святынь. Вместо этого Павел призывает верующих «назидать самих себя псалмами и славословиями и песнопениями духовными, поя и воспевая в сердцах ваших Господу» (Еф. 5:19). Сделал ли Павел серьезные упущения в вопросе проведения богослужений? Вряд ли.

Мало того, христиане выступали против почитания ветхозаветных святынь. Стефана, например, побили камнями за неуважительное отношение к храму (Деян. 6:13-14). Первоапостольский собор (Деян. 15) отверг обрезание и другие ветхозаветные обряды. Если уже ангелы не принимали поклонение себе, то на каком основании в православии поклоняются святым, тем более умершим. В Новом Завете нет и намека на существование призывов или обычая просить, например, первомученика Стефана или убитого Иродом апостола Иакова о том, чтобы он молил Бога о них.

Заступничество нужно кардинально отличать от посредничества в деле спасения. Если к Богородице молятся как к «единственной спасительнице», то это трудно назвать общепризнанным знаком уважения. В Новом Завете мы видим, что апостолы и ангелы не принимали поклонения себе, а значит и не нуждались в каком-либо почитании (Деян. 10:25-26; 14:8-18; Откр. 19:10; 22:6-9). Как же теперь в православии им поклоняются? Несмотря на это Сергей Кобзарь сумел рассмотреть молитвы к ангелам в таких текстах Писания, как Пс. 102:22-24 и Пс. 148:2. Посмертное ходатайство за других верующих он узрел в словах живого Петра: «Буду же стараться, чтобы вы и после моего отшествия всегда приводили это на память» (2 Пет. 2:15), хотя в таком случае их следовало бы подать в другом порядке: «Буде же стараться и после моего отшествия, чтобы вы всегда приводили это на память». Цитируя Иоанна Златоуста в подтверждение своего мнения о молитве этого отца Церкви к Богородице, Кобзарь даже не заметил, что обращение идет не к ней, а к Богу: «Молитвами... Матери Твоей... сподоби меня неосужденно причаститься».

Дон Ферберн (с. 150) указывает, что лишь «в конце IV в. некоторые восточные богословы (три каппадокийца и Иоанн Златоуст) утверждали, что усопшие святые продолжают молиться за людей так же, как и верующие, живущие на земле, молятся друг за друга». Вначале христиане упоминали умерших святых в третьем лице и в целях простого пожелания, а потом перешли к такой же молитве, с которой обращались к Богу. И не заметили бесполезности обращения в молитве к Богу через посредников. Зачем же молиться к святому в присутствии Самого Бога? Поддержка других людей важна тогда, когда я сам не имею возможности обратиться к Богу. Если же я могу это сделать сам, то неужели Бог столь несговорчив, что для Его реакции на мою нужду необходимо достигнуть кворум поддержки? Ходатайствуя за других, мы выражаем свое сочувствие к ним, а не влияем на Бога. Таков путь постепенного уклонения от евангельской истины.

Напротив, молитвенное обращение к умершим святым является подменой истинного Объекта поклонения – Бога. Если Его оскорбляет не только почитание живых языческих богов (бесов), но и их изображений (Откр. 9:20), то как Он может поощрять поклонение Собственному изображению? Если же Он не давал права Своим людям создавать Его изображения, как Он мог повелеть поклоняться им? Как вообще возможно поклоняться недозволенному изображению Бога? И где в Библии есть хоть намек на повеление Бога поклоняться Его изображениям? А чем

вообще можно оправдать молитву к этим изображениям? Зачем существует такая иерархия святых, когда достаточно обратиться лишь к наиболее известным из них или к Деве Марии? Не приписывается ли святым функция духовных «протезов»?

Дональд Ферберн в связи с этим бросает упрек православной практике почитания святых, осуществляемой, по крайней мере, на уровне рядовых верующих: «Многие миряне (включая и некоторых священников) имеют склонность расценивать святых как более доступных, чем Бог. Следовательно, святые в таком случае рассматриваются не столько как проводники, которые могут оказать верующему помощь на пути к единению с Богом, сколько как предоставляющие и сами необходимую верующим помощь, силу и защиту... В популярном народном православии существует явная склонность расценивать почитание святых и икон не как общение со святыми (и таким образом оценивать их через их связь с Христом), но как обособленные от Христа объекты поклонения. Если Шмеман прав, то такая тенденция, несмотря на противоречие официальному православному богословию, в восточном Православии присутствовала на протяжении большей части его истории» (с. 210, 211).

Доводы автора подтверждает статистика православных святых, приведенных в церковном календаре: 190 тысяч (!). Неслучайно один церковный автор писал, что «угодников Божьих не только перечислить невозможно, но и охватить умом». При этом из них только 2 500 названы поименно. Но и часть святых, имена которых известны, на проверку оказываются вовсе не святыми, а переименованными языческими богами (!). А такие древнеримские божества, как Меркурий и Гермес, или древнегреческие Дионис и Деметра, были превращены в одноименных (!) христианских святых. Их даже не стали переименовывать. (А зачем иметь лишние проблемы с язычниками?) В русском православии также пошли проторенной дорогой: библейский пророк Илия занял место древнеславянского бога-громовержца Перуна, а покровитель скотоводства бог Велес стал святым Власием. Биографии большинства святых копируют одна другую, будучи похожи между собой как близнецы. По этой причине один историк вынужден был сказать, что «нет более убогого чтения, чем чтение жития святых мучеников».

Все это лишний раз свидетельствует о недобросовестности православного духовенства, готового идти на явный подлог в меркантильных целях. Как же в таком случае рядовые верующие могут верить в способность мощей таких мучеников совершать чудеса и исцеления? После всего этого не приходится уже говорить о том, что многие православные святые на самом деле не были святыми. Например, такой святой как Сергей Радонежский перед угрозой нашествия войска хана Тохтамыша предательски бежал, оставив свой монастырь и братий на «волю Божию», а точнее произвол судьбы. А между тем почитание рядовыми верующими мощей этого святого приносит Церкви большие доходы. Например, Троице-Сергиева лавра, где сохраняются мощи Сергия Радонежского, лишь за 9 месяцев 1919 года получила за отслуживание молебнов и продажу свечей верующими свыше 1 млн. 400 тыс. рублей (!). И это при том, что поклонение происходит одному святому и в одном месте. А если учитывать тот факт, что мощи святых могут расчленять и даже (!) умножать (например, на Руси имеется две головы Григория Богослова или три ноги святого Елевферия), то цифры увеличиваются многократно. Справедливости ради нужно отметить, что в «чуде умножения мощей» православие преуспело не настолько, как католицизм, в котором насчитывается, например, 12 голов Иоанна Крестителя или 17 рук и ног апостола Андрея.

Сколько таких чудес является просто «благочестивой выдумкой»! Так, знаменитая тихвинская икона, спасаясь от мусульманского иконоборчества, перелетела по воздуху из Константинополя в российский городок Тихвин. Выдающееся чудо, на которое был способен только диакон Первоапостольской церкви Филипп! Иверская икона плыла по воде из города Никеи под Константинополем в греческий Афон, преодолев 200 км. И это при всем том, что была изготовлена в тяжелой оправе. Афонский монах, которому ее местонахождение приснилось во сне, пошел к ней по воде, принес ее в Иверский монастырь, где она сама прикрепилась к каменной стене. Ни одна из этих ложных теорий происхождения данных икон не отвергнута в православии. Напротив, почитание их всячески поощряется, поскольку это весьма прибыльно. Если возможно такое, тогда почему невозможно устроить в иконе систему трубочек, чтобы создать эффект слезоточения или мироточения икон? А что уж говорить о такой фальсификации, как обломки креста Господнего, гвозди, которыми Его прибивали, и даже слезы, которые текли по Его щекам в Гефсимании – их-то как удалось сохранить? Воистину, все возможно верующему! Кроме того в православных храмах можно увидеть сено, на котором лежал маленький Христос, бутылочки с молоком Богородицы, и даже хвост осла, на котором Иисус въезжал в Иерусалим. Историкам попала в руки перепись святых приобретений архиепископа Суздальского, датированная 1373 году. Оказывается, он стал обладателем ароматов дев-мироносиц, волос с бороды Христа, крови с Его ребра и обломка палки, которою Его били воины перед распятием. Разумеется, что все эти «священные реликвии» считаются чудодейственными, правда, лишь на словах.

С протестантской точки зрения выглядит весьма странным православная практика обращения к Иисусу Христу через Его изображение на иконе, когда существует возможность общения с Ним в молитве, т.е. непосредственно (правда, православным нужно отдать должное, что они не изображают на иконах Бога-Отца). Это даже не похоже на «общение» через фотографию, поскольку лица Иисуса Христа никто не срисовывал и даже не описывал. Если образ, изображенный на иконе, является прообразом Бога, тогда он ложен, а поклонение ложному образу греховно. Бог потому и не показывал Себя людям в реальном образе (Ин. 1:18), что любое Его изображение непременно исказит Его действительный облик. По этой причине Он постановил не делать не только идольских изображений, но и Собственного (Втор. 4:12, 15-19; см. «никакого» в Исх. 20:4-5). Моисею легче было бы сказать: «Поклоняйтесь только изображению Бога», вместо того, чтобы приводить большой перечень того, чему не нужно поклоняться, однако такого повеления нет в Писании.

Мы уже упоминали о том, что в Писании есть прямое осуждение изображений Бога. Два тельца, установленных в Вефиле и Дане Иеровоамом, были сделаны по образцу тельца Аарона, который почитался как изображение «Господа» (Исх. 10:9). Осуждение в Писании поклонения первому тельцу (Аарона) и последующим (Иеровоама), а также змею Моисея, является красноречивым фактом того, что изображения Бога существовали в Израиле лишь под статусом особой формы идолопоклонства.

Спасаясь от обвинения в изображении трансцендентного по Своей природе Бога при отсутствии повеления о поклонении облику Иисуса Христа, православные христиане прибегают к особой богословской аргументации. Так, ссылаясь на мнение Феодора Студита, они заявляют, что иконы изображают не одну из природ Иисуса Христа, а Его личность, которая якобы соединяет в себе

обе Его природы. Тем не менее и это уточнение не позволяет относиться к иконам как к предмету поклонения. Почитание Личности Иисуса Христа несовместимо с почитанием любых Его изображений.

В вопросе поклонения Богу нет никакой нужды в посредниках. Хвала и молитва совершаются непосредственно Богу, Который желает оставаться невидимым (1 Пет. 1:8). Иконопочитание же опирается на догмат об одухотворении материальной природы, свойственный больше осужденному монофизитству, чем подлинному православию. Природное одухотворение христиан может произойти лишь в воскресение мертвых. Здесь же на земле Божье одухотворение происходит лишь в виде достижения идеалов библейского мышления, богоугодных чувств и благочестивого образа жизни. И уж совсем нечем оправдать мнение Иоанна Дамаскина о том, что иконы обладают чудотворной силой, так как несут в себе часть Божественной силы изображенных на ней. Это мнение совершенно надумано и имеет сугубо человеческое происхождение.

Все вышеизложенное приводит нас к выводу, что соприкасаться с Богом нужно не через рассматривание Его материальных образов, а непосредственно – в личной молитве, общаясь с Ним на духовном, а не физическом уровне. Господь требует от православного христианина перехода на более зрелый уровень общения с Ним, поскольку жизнь так сложна, что рядом может не оказаться ни иконы, ни креста, ни, может быть, и самой одежды. Сможет ли тогда вера, привязанная к миру видимых вещей, поддержать его в часы испытаний? Разумеется, нет.

Как же в таком случае евангельские христиане должны относиться к иконопочитанию? Можно ли назвать его идолопоклонством? Все зависит от степени заблуждения. Если человек прекрасно осведомлен в том, что к Богу можно и нужно обращаться своими словами и без каких-либо посреднических изображений, но заглушает это свидетельство (пусть даже в виде голоса совести в своей душе), здесь легко попасть в сознательное заблуждение, а значит в богоборство.

В буддизме считается, что Всемирный Дух или Будда живет в каждом человеке, поэтому буддистские монахи кланяются и людям как частичкам или проявлениям Будды. Неужели библейский Бог опустил даже ниже этого уровня, что Его святое имя используют для поклонения материальным предметам в виде изображения людей? Нет, православные христиане поклоняются не живым людям, а святым мощам. Православным нужно научиться видеть образ Божий в изображениях не тела, а души человека, для чего нет никакой нужды бить поклоны перед ним.

Конечно, поклоняться внешне легче, чем внутренне, однако это к тому же и опасно. При определенных обстоятельствах иконопочитание может стать изощренной формой идолопоклонства, поскольку враг научился рядиться в самые благочестивые одежды (напр. 2 Кор. 11:14; ср. Мф. 7:15). Когда люди взирают на Бога через призму несовершенных Его образов, тем более созданных ими самими и без какой-либо связи изображаемого с его прообразом, то этим фактически злоупотребляют Божественным именем. Разговор с Богом через несовершенных посредников, которых можно уподобить, например, переводчикам, всегда сопряжен с возможностью совершения ошибки, которая может стоить многого. Почитание фотографии (не говорим о каком-то символическом рисунке) в присутствии самого человека является пренебрежением общения с этим человеком, даже если этот человек находится за своим

изображением.

Бог не желает быть связанным Своим изображением. Он Дух, а где Дух Господень там свобода. Православные же христиане привязали Его к материальной вещи, без которой Он якобы уже и не Бог. По этой причине иконопочитание для людей, ходящих верой, а не видением (2 Кор. 5:7), граничит с кощунством перед Богом. Сам Иисус неоднократно осуждал показную святость (Мф. 6:5; Ин. 4:23-24). Раннехристианское богослужение, в котором, кстати, участвовали все члены поместной церкви сообща (1 Кор. 14:26), концентрировалось преимущественно вокруг изучения Писания (Деян. 17:2; 18:28; Рим. 15:4; 2 Тим. 3:16), а не вокруг рассматривания религиозных предметов. Напротив, первые христиане призывались к тому, чтобы «хранить себя от идолов» (1 Ин. 5:21). Как же при таком отношении ко всему внешнему, Бог мог допустить иконопочитание? Это совершенно невозможно, тем более если учитывать тот факт, что Ветхий Завет однозначно осуждает поклонение любым изображениям (Исх. 20:4-5; Втор. 27:15; Пс. 113:12-16; Ис. 42:8). Православным христианам следует кардинальным образом изменить свое отношение к иконопочитанию.

Православие и католицизм закрывают невидимое лицо Бога от молящегося завесой тварной иконы, обращаясь к ветхозаветному служению в материальном храме от новозаветного служения в собственной душе, доступного «на всяком месте». Они поклоняются «букве», а не духу Писания. Они возвращаются в Ветхий Завет, который ничем не может помочь после оставления Нового Завета. Долго ли Бог способен терпеть такое игнорирование Его воли, мы не знаем, но опасность иконопочитания в православии велика. По этой причине евангельские христиане призывают оступившихся православных к покаянию и исправлению этой ошибки, «преданной им от отцов». Как только они оставят это «святое» идолопоклонство, сразу же смогут испытать на себе действие настоящей благодати Божьей, а не оцерковленных ее подделок.

Евангельские христиане также с трудом понимают, почему некоторые из икон становятся чудотворными, а другие нет. Неужели для Бога между ними есть какая-либо разница? Если они святы все, тогда почему не все чудотворят, мироточат, исцеляют или плачут? Или они не одинаково изображают Одного и Того же Бога? Ответ на этот вопрос находится скорее в области духовной нечистоплотности священнослужителей, чем в Промысле Божьем. Очень часто священники уличались в рукотворном создании чудес, связанных с иконами (кровоточение, мироточение или слезоточение икон), прибегая к самым изощренным методам мифотворчества. По этой причине Петр I запретил иконам «плакать» (разумеется, под угрозой порки попов). И иконы действительно послушались (!) царского указа, перестав чудотворить. Изготовители икон наносили на икону несколько слоев позолоты, чтобы со временем эти иконы могли «обновляться». Исцеляющие или чудотворные действия икон большей частью объясняются эффектом самовнушения. В адрес богословия икон можно задавать еще много испытующих вопросов (например, почему на некоторых иконах изображается масонский знак – «глаз в треугольнике»), но перечислить их все невозможно в рамках данной статьи.

Хотелось бы отметить, что перегибы в иконопочитании осознают и сами православные священники. Вот что пишет по этому поводу Александр Борисов в своей книге «Побелевшие нивы»: «Быть может, самой яркой иллюстрацией неевангельских издержек иконопочитания в нашей Церкви является празднование Торжества Православия, совершаемое в первое

Воскресение Великого Поста. Точнее даже не само празднование, а те проповеди, которые произносятся в этот день. Вот начало одной из них, близкое к оригиналу: "Сегодня мы с вами отмечаем великий день - день Торжества Православия. Что такое Православие? Что является в нем самым главным? Почитание святых икон! Вот основное в нашей православной вере. Именно почитанием святых икон и ношением креста наша религия отличается от всех остальных религий!"...

Пожалуй, проповедь, вроде той, о которой мы упомянули вначале, - наиболее яркий пример так называемого "предания", господствующего в нашей Церкви и не опирающегося ни на Священное Писание, ни даже на богослужебные тексты, поскольку из них никак нельзя вычитать, что самым главным в христианстве является иконопочитание и ношение нательного крестика. Эта трансформация возникла исторически и постепенно. Истоки ее, вероятно, где-то в раннем средневековье, когда государственное христианство в борьбе с язычеством стремилось привить многочисленным проявлениям языческой культуры христианское содержание. В результате в народном христианстве почитание Богоматери едва ли не вытесняет почитание Отца, Сына и Святого Духа».

Не трудно догадаться, насколько бы увели Православную церковь от Бога сторонники такого «преданиетворчества», если бы такие голоса в ней совсем умолкли. А поскольку в истории христианства они довольно часто действительно молчали, в православие прокрались не только ошибки, но и явные злоупотребления. Узаконивание этих злоупотреблений было настолько сильным, что оспорить их было равнозначно вывести себя из официальной церкви.

Тем не менее, Александр Борисов высказывает такое отношение к иконам, которое могло бы вписаться в сознание восточного протестанта: «Совершенно неожиданно для себя самое здоровое и вместе с тем самое коротко сформулированное отношение к проблеме иконопочитания я встретил в уже упомянутом чине Торжества Православия, изданном в царствование Александра III... В одном из последних анафемствований речь идет об иконах: "...отвергающимся святых икон, предназначенных для воспоминания о жизни Господа нашего Иисуса Христа и честных угодников Его и через то ко благочестию верных наставляющих, и вместо этого глаголящим им "яко идолам быти" - анафема". Ясно и определенно говорится о том, что иконы представляют собой напоминания о священных событиях, имеющие в виду побудить нас к большему благочестию. Здесь нет никакой глубокой и таинственной философии, приписываемой иконам отцом Павлом Флоренским, и столь восторженно подхватываемой нашими неофитами и ортодоксами из интеллигенции.

Иконе отводится то место, которое и должно быть: когда наш взгляд бездумно скользит по сводам храма или по собственной комнате, икона напоминает нам о вечном и везде присутствующем Божественном измерении нашего бытия, заполняя этим напоминанием неизбежную в противном случае пустоту стен и наших хаотично возникающих мыслей. Я бы даже дерзнул сказать, что икона напоминает нам о Боге, именно тогда, когда мы не молимся. И она же может (конечно, совершенно необязательно) стать препятствием, рассеивающим моментом во время самой молитвы. Самые глубокие молитвы произносятся с закрытыми глазами. Ибо только так можно помочь нашему постоянно рассеивающемуся духу обратиться к невидимому, неизреченному Богу». В этом утверждении параллель с протестантской молитвой очень сильна.

Если бы к иконе не молились, а относились как к христианскому символу, никакого иконоборчества в истории Христианской Церкви не существовало бы. По этой причине евангельские христиане могут относиться к иконе как угодно, но не как к предмету поклонения.

Конечно, значение религиозной символики значительно возрастает от ее связи с реальной жизнью. Православие же избрало уж чересчур жесткий символизм, против чего выступали многие русские художники, писавшие свои картины на евангельские темы. Примечательно, что когда знаменитая «Тайная вечеря» Николая Ге попала в Академию художеств, ретивые православные пристали к картине со следующим вопросом: «Почему над головой Христа отсутствует нимб?» «Да потому, что это не икона, где показывается церковный символ, а картина, изображающая действительность», – прозвучал ответ великого художника. По этой же причине обер-прокурор настоял на снятии с передвижной выставки и бесспорного шедевра «Что есть истина?», как и ряда других картин Ге. Тогда художник был вынужден поместить свои реалистические полотна на квартире, куда все равно стекалась масса народа.

Если икона, как не перестают утверждать православные теологи, является видимым отражением идеи Боговоплощения, то лучше всего эту идею отражает именно реальное, а не символическое изображение священных лиц. Их идеал оказывается уж слишком далеким от реальных понятий простых людей. По этой причине вместо того, чтобы символизм икон приближал верующих к Богу, он, напротив, запутывает их мышление окончательно и таким образом уводит от Него. К такому таинственному Богу они не могут довериться вполне. Таким образом иконопочитание не только не отражает идею Боговоплощения, а противоречит ей, указывая именно на трансцендентность и недоступность Бога.

Перешедший в православие Вадим Акентьев в своей часто нами цитируемой книге пишет в оправдание иконопочитания следующее: «Почитание икон протестантами отвергается на основании второй заповеди Моисея: «Не делай себе кумира и никакого изображения... не поклоняйся им и не служи им» (Исх. 20:4). Однако суть этой заповеди – не в запрете на создание образов, а в том, чтобы из них не делать богов».

Вникая в содержание этого апологетического трюка, трудно удержаться от вопроса: «Каким же может быть неправильное использование икон в православии?» Может быть им может отдаваться большее число поклонов, чем это приличествует Богу? Или же к ним чаще, чем к Богу, возносятся просьбы о помощи? При всем своем желании, ничего иного не приходит на ум, кроме того, что есть. Иконы целуют, перед ними ставят свечи, им молятся, им кланяются, от них ожидают помощи, чудес, откровений, избавления и исцеления... Упущено ли здесь что-то еще, что входит в поклонение Богу?

Постоянное же посылание апологетов иконопочитания на то, что они молятся не самому изображению, а изображенному на нем образу (простите за тавтологию!) – не является ли обыкновенным лукавством? Неужели непонятно, что к подобным хитростям могли прибегнуть и древние лжепророки, уча, что за изображением Ваала на самом деле находится Истинный Бог. Разве не этой опасности хотел избежать Господь, оставляя вторую заповедь? Разве не было опасности со стороны учения о том, что не важно чему ты кланяешься, важно кому ты это делаешь? Может быть тогда первые христиане глубоко ошибались, отказываясь бросать щепотку фимиама на алтарь, стоявший перед статуей римского императора. Не был ли римский кесарь

представителем Бога, о котором говорил Павел как о «Божьем слуге»? Насколько же далеко можно проводить данную параллель, о которой пишет Акентьев следующее: «Не стены и доски, а сами люди становятся носителями изображения Бога»?

Евангельские христиане не могут отказаться от убеждения в том, что иконопочитание является оцерковленной или искусной формой идолопоклонства. И это еще более ужасно, чем невежественное идолослужение, поскольку его оправдывают благими целями и намерениями. Нет, святая цель достигается и святыми средствами. Моисей понимал вторую заповедь не по-православному. Излагая ее народу, он верил в то, что изображать нельзя не только языческих богов, но и Бога Истинного. По крайней мере, об этом говорят следующие его слова: «Вы приблизились и стали под горою, а гора горела огнем до самых небес, и была тьма, облако и мрак. И говорил Господь к вам из среды огня; глас слов Его вы слышали, но образа не видели, а только глас... Твердо держите в душах ваших, что вы не видели никакого образа в тот день, когда говорил к вам Господь на Хориве из среды огня, дабы вы не развратились и не сделали себе изваяний, изображений какого-либо кумира» (Втор. 4:11-16).

Какой смысл было говорить Моисею, что евреи не видели никакого образа именно тогда, когда слышали Божий «глас» на горе Синае? Какой смысл было говорить Моисею о том, что они не видели никакого образа именно «в тот день», когда наиболее вероятно можно было ожидать представления хоть какой-то иконы (образа) Бога? Ничего этого не было. Напротив, слова «твердо держите в душах ваших» предостерегают от того, что Бог не может быть изображен ни под каким предлогом и ни в каком виде. Изобразить Его – значит унижить и свести к твари. Конечно, с таким богом жить было бы легче, но от этого Он перестал бы быть Богом. С другой стороны, и языческие апологеты идолопоклонства призывали поклоняться своим идолам, не пытаясь отождествить их с «досками и красками».

Неужели евреям было важно знать, что тогда они не видели никакого греховного изображения? Нет, им было важно знать, что они не видели тогда и никакого святого изображения. Таким образом, не от идолов при помощи таких слов предостерегал Моисей народ Израильский, а от злоупотребления в поклонении Истинному Богу. При помощи этих слов он вовсе не пытался определить, какое из земных изображений приличествует Богу, или оградить правильные из них от неправильных. Вся опасность для Божьего народа в тот день состояла не в угрозе замены истинного почитания Бога на неистинное, а в опасности любого поклонения Богу при помощи Его видимого изображения. Иными словами, Моисей преследовал цель не пресечь обожествление определенных изображений Бога, а не допустить ни одного из них. Ниже Моисей предостерегает израильтян от поклонения «воинству небесному», хотя оно и было создано Богом (Втор. 4:19). Да и все на земле не Ему ли принадлежит, и не носит ли на себе отпечаток Его мудрой деятельности? Однако, Бог запрещает любое посредничество в поклонении Себе. Именно таким образом воспринял эту заповедь Моисей и весь Израильский народ.

При всей своей любви к православным, евангельские протестанты не могут согласиться с их практикой иконопочитания. Разница между почитанием Бога и почитанием Его посредников, вспомогательных средств и символических напоминаний о Нем должна быть более четко обозначенной, чем это можно видеть в православии. Эта грань в нем фактически неуловима, поэтому ее отсутствие является большим бременем на совести православных христиан,

огорчающих Бога своей «ревностью не по рассуждению» (Рим. 10:2). Долг евангельских верующих – призвать православных к трезвой оценке своего богословия, нуждающегося в очищении не только от человеческих ошибок, но и от вполне языческих обычаев и правил. Поклонение Невидимому Богу – это то, что Господь воспитывал в Своем народе и продолжает делать сейчас. Нет посредников в спасении, не должно быть их и в поклонении Богу. По этой причине православию необходимо вернуться в четвертый век, когда Церковь при помощи изобразительных средств училась познавать Бога, а не поклоняться Ему.

Итак, православным нужно либо изменить значение иконопочитания, либо отказаться от него совсем. До тех пор, пока почитание икон будет оправдываться не соображениями обычного почтения к христианским ценностям, а причислением этого действия к разряду средств ниспослания благодати или выражения Божьего естества, оно будет выглядеть в глазах евангельских христиан только искусной формой обольщения, подлежащей самому суровому осуждению. Если нарушение этой практики не будет восприниматься, как тягчайший грех, ее можно допустить в качестве элемента художественного оформления церковных зданий, как это имело место в среде первых христиан. Разумеется, в таком случае типичного изображения библейских сцен или личностей быть не может, поскольку важность икон не может выходить за рамки назначения обычных изобразительных средств, посвященных духовной тематике. Виктор Петренко предполагает, что даже утверждение иконопочитания в восьмом веке как канонического действия преследовало педагогические цели: «Икона должна выполнять ту дидактическую роль, которая была ей отведена на Седьмом Вселенском Соборе» (Богословие икон. Протестантская точка зрения, с. 175).

Восточные протестанты не могут почитать иконы больше, чем они почитают обычную христианскую символику. Они не против почитать все то, что напоминает о Боге, но напрочь отрицают возможность обращения к Богу через эти воспитательные средства, и тем более не надеются получить от них никакой благодати. Конечно, они будут осуждать любое оскорбление икон наравне с оскорблением обычной христианской литературы, как напоминающих о Боге. Кого-либо осуждать за отказ от иконопочитания евангельские христиане не могут, поскольку это было бы равнозначно возведению этого обряда в ранг спасительного средства. Иными словами, они требуют, чтобы иконопочитание в действительности стало именно иконопочитанием, а не иконопоклонением, характерными чертами которого являются молитвенное обращение и прославление. В противном случае они будут относиться к православию как к христианской «секте», пытающей при помощи откровенного лукавства скрыть под евангельскими одеждами неевангельскую сущность этого действия.

2.3. Почитание Девы Марии и святых.

Почитание Девы Марии и святых в качестве посредников и объектов молитвы также противоречит Писанию. Между тем, из двенадцати великих двунадесятых праздников в православии Марии посвящены пять, только два из которых основаны на библейских событиях. По убеждению некоторых православных теологов Мария является единственным человеком,

достигшим обожения или полного единения с Богом-Сыном еще до своей кончины и наступления Царства Божьего. Между тем Писание не выделяет ее из общего числа других верующих в Иисуса Христа людей (Деян. 1:13-14).

Дональд Ферберн, описывая особое отношение к почитанию Девы Марии Сергеем Булгаковым, добавляет: «Подобное утверждает и Лосский, говоря, что почитание Марии, несмотря на отсутствие в Писании указаний на него, является одним из самых широко распространенных и ценных аспектов жизни Церкви. (Следует напомнить, что в понимании подавляющего большинства православных, Писание есть одна из форм выражения жизни Церкви; поэтому действенная истина может исходить и из других выражений Предания)» (с. 153). Конечно, если одного Писания мало для утверждения Божественной истины, нужно прибегать к чему-то другому, чтобы эта истина все же выразила себя более могущественно!

В оправдание культа Девы Марии, православные богословы обращают внимание на слова ангела Гавриила, обращенные к Марии: «благословенна ты между женами» (Лк. 1:28), однако упускают из виду тот факт, что подобное было сказано и об Иаиль: «Да будет благословенна между женами Иаиль, жена Хевера Кенеянина...» (Суд. 5:24). До Пятидесятницы Мария вместе с другими учениками ждала обещанного Святого Духа, поскольку апостолы: «единодушно пребывали в молитве и молении, с некоторыми женами и Мариею, матерью Иисуса и с братьями Его» (Деян. 1:14). Почему Мария не выделяется из числа первых последователей Христа? Как видим, никто не превозносил Марию даже тогда, когда Сам Христос уже вознесся и следовало бы подумать о Его преемниках.

Соответствующим образом следует понимать и слова Марии: «Отныне меня будут ублажать все роды» (Лк. 1:48). Данное выражение нужно сопоставить с другими из того же контекста, чтобы понять: имеет оно абсолютное или относительное значение. Такого рода анализ позволяет нам сделать следующие заключения.

1. Мария была «благословенной», потому что с нею был Бог, помогавший ей осуществить конкретное поручение (ст. 28).
2. Бог избрал Марию не за ее заслуги, а за веру (ст. 45) и смирение (ст. 48).
3. Сама Мария называет Бога «Спасителем», значит она – спасаемая (ст. 47).
4. Мария названа «благословенной между женами» (ст. 28, 42), значит она была лишь каналом передачи Божьего Дара людям – Иисуса Христа.
5. Это ее личное мнение нигде в Писании не абсолютизируется.

Как видим, причина «ублажения» или «почитания» (в греч. «считать счастливой») Марии не равнозначна той славе, которой достоин Бог. Следовательно почитание Марии не может быть равным почитанию Бога или ангелов.

Каким же образом должны почитать Марию христиане? Марию мы должны почитать как использованное исключительно Богом орудие в Его руках, а не как дополнительное средство спасения. Ее слава не в том, что она получила от Бога благодать для собственного усмотрения в ее раздаче другим. Она названа «Благодатной» (ст. 28) в том смысле, что явилась лишь

проводником этой благодати, а не полноправным распорядителем или посредником. Благодать является собственностью Бога, а не Марии. Ею распоряжается только Бог.

В этом смысле все христиане – проводники Божьей воли, поскольку Бог иногда использует людей в целях достижения Своей воли. Так Он избрал Павла быть апостолом язычников, но от этого Павел не стал посредником в передаче Божьей благодати. Благодать дарует Бог, а не избранный Им слугитель. Таким образом, мы можем почитать Марию в значении, которое придаем в почитании апостола Павла. Это были избранники Божьи для определенного служения, которое значило больше, чем сами его исполнители (Гал. 1:8).

В православии считается, что у Марии после рождения Христа больше не было детей. При этом указывается на раннюю смерть Иосифа как на свидетельство о том, что он был значительно старше Марии, а значит являлся ее опекуном. Еще одно свидетельство опирается на предсмертные слова Христа, передавшие обязанность заботиться о дальнейшей судьбе Марии Его ученику Иоанну. Из этого поручения делается вывод о том, что никаких родных братьев у Христа не было, а упомянутые в Евангелиях «братья» были в действительности двоюродными братьями Иисуса.

Об Иосифе периода выхода Христа на служение Евангелия не говорят. Поскольку в тексте Мк. 6:3 о Христе говорили как о «Сыне Марии», Иосифа, вероятнее всего, уже не было в живых. В апокрифическом Евангелии от евреев упоминается о том, что Иосиф умер, когда Иисусу было 19 лет. Если эта информация верна, тогда просьба Христа к Иоанну взять на свое попечение Его мать понятна. Поскольку Его родные братья не верили в Него (Ин. 7:5), Он не хотел доверять Марию им. Причина ранней смерти Иосифа нам неизвестна. Поскольку о ней евангелисты умалчивают, нужно полагать, что он умер от какой-то болезни. По крайней мере, они находятся в равном положении с православными христианами, которые вынуждены предполагать, что отец Марии, Илий, также умер рано, чтобы «позволить» Иосифу стать ее попечителем.

Протестантское мнение о младшем возрасте родных братьев Иисуса Христа доказывают как внутренние, так и внешние данные. К внутренним фактам, относится посещение двенадцатилетним Иисусом Иерусалимского храма на Пасху (Лк. 2:41-50). В жизни каждого еврея в возрасте двенадцати (в другие времена тринадцати) лет наступало знаменательное событие (также и поэтому оно было упомянуто в Евангелии от Луки). В этом возрасте еврейские мальчики проходили специальный обряд принятия в общество правоверных иудеев. Только после этого они могли считаться полноправными евреями и посещать Иерусалимский храм три раза в году: на празднование Пасхи, Пятидесятницы и Кущей. Невероятно, чтобы во время посещения двенадцатилетним Иисусом храма на Пасху в первый раз, никто из Его более старших братьев не был бы также упомянут. А коль это так, неизбежен вывод, что они остались дома как малолетние. Следовательно, братья Иисуса не были старше Его. Сказанное показывает, что Иисус нес бремя ответственности за всю Свою семью, почему и не мог выйти на служение раньше тридцатилетнего возраста. В этом также проявилось Его совершенное послушание ветхозаветному закону, согласно которому Он должен был вначале выполнить попечение о Своей семье как старший сын при отсутствии отца, а затем приступить к независимому служению.

К внешним исторически данным относится обнаруженный в Иерусалиме в 2002 году погребальный склеп, датируемый первым веком. Надпись на арамейском языке гласит „Иаков,

сын Иосифа, брат Иисуса". Он представляет собой первое небиблейское доказательство, представляющее Иисуса как реального человека и Иакова как его брата. Вероятно, имелась особая причина для упоминания брата Иисуса, собственно ею было то, что Иаков был тоже известной личностью. Статистический анализ также предполагает, что вероятность случайного совпадения этих трех имен, представленных отношениями «Иаков, сын Иосифа, брат Иисуса» очень мала.

Восточные православные, как и римокатолики, учат о пожизненной девственности Марии, подразумевая, что у Марии и Иосифа после рождения Иисуса никогда не было супружеских отношений. Среди самих православных большая путаница о родственниках Иисуса Христа. Некоторые из них даже признают католическое (правда, оно и у католиков признается не всеми) мнение о том, что Иаков - брат Господень – в был сыном Марии, жены Клеопы (или Алфея), которая доводилась сестрой Марии - Матери Иисуса (сестрой не родной, а, так сказать, сестрой в браке). Иосиф-обручник был, как предполагают сторонники этой теории, братом Клеопы, соответственно их жены считались сестрами. Таким образом, Господь доводился двоюродным братом Иакову. В перечне двенадцати он так и назван Иаковом Алфеевым (Мк. 4:18), а о матери его говорится у Мк. 15:40.

Другие православные богословы верят, что Иаков родился от первой жены Иосифа после того, как она умерла. И уже после смерти своей первой жены он женился на Марии. Сделав Иакова сводным братом Иисуса, они считают, что Иаков и братья и сестры Господа — дети Иосифа от предыдущего брака. Этой же точки зрения придерживается меньшинство католиков. Большинство же православных придерживаются промежуточной точки зрения, считая, что у Алфея было только два сына, а не четверо, а остальные двое, упомянутые в Мк. 6:3 — это сыновья от первого брака Иосифа. Согласно этой трактовки, Иаков снова получается двоюродным братом Иисуса.

Какая же из этих теорий наиболее правдоподобна? Всего Иаковок в Новом Завете было четыре: Иаков, брат Иоанна (Мк. 1:19), Иаков, один из апостолов (Мк. 3:18), Иаков, отец одного из апостолов (Лк. 6:16) и Иаков, брат Господень (Гал. 1:19). Первый Иаков умер от меча, согласно Деян. 12:2, где-то в 44 году, о третьем нам ничего не известно, а смерть второго (четвертого) была в 62 году и описана Иосифом Флавием. Если его также смогли как Стефана похоронить "благоговейные", это открытие может быть аутентичным.

Как мы уже отметили, большинство католиков отождествляют второго с четвертым, ссылаясь на то, что якобы Алфей был мужем сестры Марии, Матери Иисуса, которую они выдают за Марию Клеопову, однако две Марии в одном роду явление необычное. Важно также отметить, что в тексте Мк. 6:3 все «братья» Иисуса названы сынами Марии, а не Иосифа. Это странно, даже если Иосиф к тому времени и умер. В любом случае надпись уравнивает "сына Иосифа" с "братом Иисуса", что в целом рушит теорию католиков, принятую частью православных.

Важно отметить тот факт, что до начала несторианского спора никто из отцов церкви не поклонялся Марии. Это подтверждает и православный модернист Юрий Еловиков: «Известно, что первые 400 лет христианская церковь не имела богословского догмата «мать Бога». Это понятие появилось после Третьего Вселенского собора в результате христологических споров». Далее тот же автор обсуждает богословские аспекты проблемы православной доктрины о

Богородице:

«Если Сын Божий был Божественной ипостасью еще до своего воплощения на Земле, то как можно утверждать, что Дева Мария родила Божественную ипостась?

Ведь с присоединением к Своей божественной природе еще природы человеческой ипостась Сына Божия просто изменила свои свойства: вместо одной божественной природы стало две природы: божественная и человеческая. Как же можно называть «присоединение» человеческой природы Иисуса к божественной природе ипостаси Сына Божия «рождением» Бога? Если называть вещи своими именами, без «воипостаживания человеческой природы», то Дух Святой совершил зачатие во чреве Марии, после чего во чреве пошёл естественный процесс формирования плоти. Потом Сын Божий осенил её, соединившись с рождённым ею младенцем. Спрашивается, зачем ему соединяться с плотью во чреве матери, когда можно соединиться с плотью после этого?» Еловикив убежден в том, что воплощение Бога произошло в момент зачатия младенца, чтобы в родившемся Иисусе не получилось двух личностей. Как бы автор не трактовал христологию, его окончательный вывод о служебной роли Марии в деле Воплощения Христа верен: «Дева Мария могла естественным образом родить младенца мужского пола, но не могла сама сверхъестественным образом присоединить родившееся к ипостаси Сына Божия».

Примечательно, что один из интернетных оппонентов Еловикива, по убеждениям католик, признал, что термин Богородица нужно понимать в значении рождения Христа не по Его природе, а по Его Личности (Ипостаси). Действительно, как может Мария быть Богородицей, если Богоотцом Его является Бог-Отец? Другой исследователь этого вопроса подытожил дискуссию Юрия Еловикива и его сторонников с православными теологами так: «Сам термин "Богородица" в значении "мать Божия" оказывается двусмысленным и способным ввести в заблуждение, результаты которого, собственно, можно и наблюдать. Я прочитал всё содержимое сайта www.epoch.ru и частично www.itheology.ru, во многих материалах этих сайтов Юрий уделяет большое внимание вопросу "матери Бога". И лично я не могу сказать, что его претензия к вопросу "матери Бога" совершенно безосновательна. Похоже, кроме как тебе и ещё небольшому количеству людей нет никакого дела до точности формулировок. Слова, вроде бы одни и те же, а понимание в них вкладываемое – весьма различно. Епископы эпохи вселенских соборов были отнюдь не глупее нынешних людей, и если они так много и так долго спорили о формулировках догматов и часто не могли договориться, то, значит, там имеются трудности выражения смысла». Здесь мы снова сталкиваемся с проблемой ошибок в учении отцов Церкви, в частности времени осуждения «ереси» Нестория, на поверку оказавшейся вовсе не ересью.

Запутались ли отцы Церкви в терминологии или выбрали ее не совсем удачной, православным христианам необходимо отказаться от выражения «Богоматерь» как еретического. Именно оно ввело в постконстантиновскую Церковь культ не просто почитания, но поклонения Марии. До несторианского спора такого поклонения Деве Марии не было. По этой причине в проповедях и трудах Иоанна Златоуста (IV в.), которые составляют двенадцать больших томов, мы не встретим никаких восхвалений Марии, а только несколько сдержанных упоминаний о Ней. Подобное относится и к другим отцам церкви. Этот факт красноречиво говорит о том, что современное православие ушло далеко от его собственных истоков, а его так называемые «предания» вовсе не являются подлинным Преданием, заслуживающим внимания.

Понимая это, некоторые священники придумывают различные объяснения этого неудобного для них факта. Например, Александр Борисов в своей книге «Побелевшие нивы» отмечает следующее: «Петр Иванов в своей книге "Тайна Святых" высказал очень интересную мысль о том, что столь пышный культ Богородицы является следствием младенческого состояния Церкви. Ранняя первохристианская Церковь была взрослее, мужественнее. С приходом огромных масс язычников, не прошедших, подобно иудеям, многовековой монотеистической школы Ветхого Завета, Церковь христианская - этот Новый Израиль - как бы возвращается ко времени странствования народа Израильского в пустыне. История откровения уже ушла далеко вперед, а души языческих народов все еще находились и в значительной мере находятся в XV в. до н. э. Этот болезненный разрыв, эта дистанция не преодолевается сразу. Младенческое сознание во многом и еще долго будет давать себя знать, и здесь важно уметь видеть и различать эти младенческие симптомы, а не гордиться ими, ошибочно почитая их за наиболее полную и адекватную реализацию христианства» (Борисов А. Побелевшие нивы. М. 1994. – с. 112).

Тем не менее данное объяснение лишь показывает отход от первохристианства, который должен быть преодолен в процессе реформирования православных доктрины, богослужения и практики.

Если вопрос почитания Бога и Девы Марии в значении Богородицы можно поставить под сомнение, то что говорить о почитании святых и молитвах к ним. На каких правах к ним обращаются в одном ряду с Богом: «Николае блаженне, припадающа мя ущебри, молюся тебе: и очи, премудре, просвети души моя, да чисте узрю Светодавца и Щедраго... Врагов ищущих злосотворити мне, святе, изми мя, дерзновение к Богу яко имея, иерарше Николае всеблаженне, и от мужей кровей спаси мя»? Чем обоснована эта уравниловка икон? Почему им приписаны права, которыми может обладать только Один Бог?

Если бы Бог Библии воспринимался как одна из многих эманаций Единого, наряду с Ним было бы естественно почитать иных святых, которые бы выражали какие-то Его отдельные характеристики. Тем не менее первые христиане верили не только в Единого Бога, но и в Бога нематериального, трансцендентного и не нуждающегося в материальных посредниках. По этой причине они теоретически не могли почитать икон с изображением святых. Почитание кого-либо наравне с Богом было для них верхом кощунства. Как же такое возможно в православии? Вдумайтесь в то, что писал противник первых христиан философ Цельс: "Кто почитает нескольких богов, тем самым делает приятное Богу, поскольку он почитает нечто от великого Бога. Поэтому, если кто почитает и боготворит всех (приближенных Бога), он не оскорбляет Бога, которому все они принадлежат... Право же, тот, кто, говоря о Боге, утверждает, что только одного можно назвать Господом, поступает нечестиво, так как он тем самым разделяет царство Божие, создает в нем раздор, как будто бы существовали (две) партии и имелся какой-то другой, противостоящий Богу" (Цит. по: Ориген. Против Цельса. 7.2 и 8.11). Могли ли первые христиане не видеть в почитании Божьих посредников, ходатаев и заступников этот языческий смысл – судите сами.

Да и само Слово Божье неужели не запретило изображение людей: «Твердо держите в душах ваших, что вы не видели никакого образа в тот день, когда говорил к вам Господь на Хориве из среды огня, дабы вы не развратились и не сделали себе изваяний, изображений какого-либо кумира, представляющих мужчину или женщину» (Втор. 4:15-16). Никаких оговорок этот текст не

предполагает. Даже Моисей никогда не мог претендовать на ту роль, которую приписывает сегодня православие святым угодникам. Не случайно, Израиль никогда не поклонялся никаким изображениям своих священников, пророков или других выдающихся личностей. Оказывается, евреи в этом вопросе находятся ближе к Богу, чем православные и католики? Обращение к ситуациям, где библейские герои поклонялись другим людям (Быт. 23:7; 33:7; Деян. 16:29) или почитали их (Иак. 5:11), не может спасти православных, поскольку это были живые люди, а не их изображения. В тексте Нав. 5:14 речь идет о поклонении, скорее всего, Ангелу Господню, под которым можно усматривать Самого довоплощенного Христа.

Наконец, кто перевел заступничество из разряда способствующих спасению средств в разряд его неотъемлемых условий? Архиепископ Сан-Францисский Иоанн (Шаховской) в своем сочинении под названием «Сектантство в Православии и Православие в сектантстве» писал об этом следующее: «Возьмем для примера почитание святых, молитвы к ним. Сектант - неразумно, не по духу - отрицает эту ветвь жизни духа. Мы утверждаем ее духовную реальность во Христе. Может ли спастись человек, не признающий этой реальности? Страшный вопрос. То, что должно служить как помощь спасения, может ли быть как предлог осуждения, если не воспользоваться этой помощью?» Евангельские христиане считают вопрос архиепископа Иоанна не только православным, но и вообще вселенско христианским. На него они также хотят услышать ответ от своих православных братьев.

Примечательны и следующие слова архиепископа Иоанна: «Вот мы видим, что кто-то выучился быть учеником Христовым без нас. Что же? Будем ли мы против него восставать, как хотели апостолы восстать против тех, кто "не ходит с ними" (Лк. 9:49), но получили достойную отповедь Учителя, годную и для нас, православных пастырей. Мы радоваться должны, что человек силою Всемогущего Духа, который "дышет, где хочет", чудесно преобразил свою жизнь и приносит Богу плод. Нам не ясен путь Духа в этом человеке? Но разве мы поставлены судить о путях Духа, если плоды Духа ясны нашим глазам? От плодов велено знать. Плоды же ясно определены у апостола (1 Кор. 13:4-8). Непрощаем грех один только - против Св. Духа, против любви к Нему... Если бы Господь ограничил Себя теми законами спасения, которые понятны нашему человеческому уму, нам бы всем пришлось погибнуть. К безмерному счастью человеческому - это не так. Законы спасения Божьего шире наших пониманий, вернее сказать - глубже».

Действительно, Дух Божий ищет и спасает людей вне зависимости от того, что путь спасения мы самым искусственным образом можем сделать чрезмерно узким. Признает ли Он эти рамки? Естественно, нет. По этой причине, и православным, и протестантам важно всегда помнить слова апостолов Петра о непосильном «иге» на выях учеников (Деян. 15:10) и Иакова о возможности «затруднять обращающихся к Богу» (Деян. 15:19). Все это нужно знать, чтобы проводить границу между ортодоксальностью и ересью лишь в месте, указанном в Священном Писании. На взгляд евангельских верующих, требование православных христиан соблюдать мелочные обрядовые установления в качестве условий спасения – будь это иконопочитание или почитание святых – является способом неоправданного «затруднения» пути спасения, определенного Богом.

2.4. Молитва к умершим и об умерших.

О молитве за умерших и их почитании мы знаем лишь из апокрифов (а именно: 2 Мак. 12:39-45), не принятых протестантскими церквями в число библейских книг (канон). Ясно, что этот языческий обычай практиковался некоторыми евреями в древности. Почему же основные книги Библии молчат о необходимости молиться за умерших? Потому что это ничего не изменит в их посмертной судьбе. «Человекам положено однажды умереть, а потом суд» (Евр. 9:27). Ни о чем другом Писание не говорит. Попытки найти в нем это учение безнадежны.

Разве можно видеть в новозаветном «умолении» (1 Пет. 5:1; Рим. 12:1; 1 Кор. 4:16) челобитные поклоны православных верующих? Неужели в новозаветных ходатайствах можно обнаружить доказательства практике молитвы к небесным заступникам за судьбу умерших людей? Чаще всего обычай обращаться к умершим православные оправдывают беседой Христа с Моисеем и Илией на горе Преображения (Лк. 9:30-32), обращением богача к Аврааму из ада в притче Христа О богаче и Лазаре (Лк. 16:19-31) и образным выражением автора Послания к евреям (Евр. 12:22-24). Насколько же натянутыми являются православные выводы из данных текстов, пусть судит читатель.

Подобное же затруднение испытывают православные богословы и в вопросе библейского обоснования тезиса о возможности изменения посмертного состояния человека по ходатайству за него живых родственников. Выражение «не потерпит вреда от второй смерти» (Откр. 2:11) вовсе не означает того, что кто-то из тех, кто окажется ввергнутым в ад, сможет выйти из него, «не потерпев (от него) вреда». Выражение «не потерпит вреда» равнозначно «не испытает на себе действие второй смерти», которая, конечно же, несет с собой не только «вред», но и гибель.

Выражение «ни в сем веке, ни в будущем» (Мф. 12:32) является древней идиомой, обозначающей «никогда», и подтверждается сказанным в Мк. 3:29. Понимаемое же в буквальном смысле, оно должно предполагать два различных пути прощения: в этой жизни и в вечности. Каким образом возможно представить себе необходимость такого дублирования? Если что-то прощено на земле, то как оно может быть не прощено в вечности? Вряд ли здесь говорится о двух независимых друг от друга прощениях или осуждениях.

Впрочем, в нем может идти речь о приговорительном или «декоративном» очищении Церкви спасенных людей на небесах от тех неправильных убеждений, услышать разоблачение которых им так и не пришлось на земле (Откр. 19:7; 21:2). Разумеется, характер этих ошибочных представлений о чем-то не был достаточно серьезным, чтобы отразиться на вопросе спасения данных лиц, так что вопрос спасения при таком предстоянии «на судилище Христово» (2 Кор. 5:11) пересмотрен не будет. Христианину, обличенному в мелких ошибках, просто будет указано на те вопросы, которые должны быть приведены в порядок. Да и само построение этого предложения свидетельствует в пользу взаимосвязи этих веков, т.е. возможность осуждения в вечности определяется виной, имевшей место лишь в настоящей жизни. Будущий же век упомянут лишь в связи с возможностью прощения неосознательных грехов, причем уже спасенного человека. Таким образом прощение будет и в этой жизни, и в той, но осуждение возможно только в этой жизни. Следовательно, общий смысл данных слов может быть таким: «не простится ни в этой жизни, ни тем более в будущей». Следовательно, прощение грехов возможно и после смерти, но не просто всех, а именно неумышленных.

Против православного мнения о возможности изменения посмертной судьбы грешника говорят и

богословские причины. Если молитва о спасении других людей (умерших или живых) достаточна для их спасения, тогда зачем нам нужно их убеждать бросить греховную жизнь или раз и навсегда покаяться? Они спасутся лишь по нашим молитвам. Почему в таком случае молитва Христа о спасении всех людей не является услышанной?

Это учение вносит противоречие в Писание, которое акцентирует внимание на личной вере человека (Рим. 4:3; 10:9), которой даже Бог лишь помогает, но не замещает Своими усилиями (Мк. 9:24). Если же нам известно, что человек перед смертью покаяться, тогда зачем о нем молиться? Для его спасения покаяния было вполне достаточно. Неужели раскаявшийся человек, но не успевший исповедаться перед священником, погибнет? Нет. Его личного обращения достаточно. Все остальное относится лишь к этому миру, а не к тому.

Православное мнение о мытарствах и католическое о чистилище не только не обоснованы Писанием, но и противоречат ему. Мы знаем, что богач из притчи о богаче и Лазаре, молился за своих живших на земле братьев из ада, однако даже эта молитва не была услышана (Лк. 16:26). Ответ Авраама богачу указывает на то, что пропасть между посюсторонним и потусторонним мирами непроходима в обоих направлениях, а не только лишь в одном. Иными словами не существует возможности изменить судьбу умершего человека.

Откуда можно знать, что душа (тем более христианина) проходит двадцать мытарств на третий день после смерти. Об этом даже невозможно нам знать. Мало того, мы не имеем на это никаких прав. Если же об этом умалчивает Писание, тогда признавать мытарства равнозначно вступлению на почву оккультизма. Таким образом вечная участь людей определяется на земле, а не в потусторонней жизни, хотя мы не все можем знать о последних минутах жизни умирающих людей, как правило, погруженных лишь в мыслительную деятельность. Если же не существует возможности изменить дальнейшую судьбу умершего человека, тогда зачем и молитвы? Молиться за умерших уже нет смысла. Вот почему важно молиться о живых.

Как мы должны поминать своих умерших? Скорбя о разлуке с ними, сохраняя их фотографии, вспоминая особые эпизоды их жизни. Никакие из этих или других действий уже не могут помочь им. При этом христиане не должны сильно скорбеть об умерших родственниках (1 Фес. 4:13-17), поскольку это – временная разлука, когда у нас есть налицо все признаки их спасения и примирения с Богом.

В евангельском христианстве исключается возможность общения с умершими людьми: ни через обращения к ним, ни посредством каких-либо действий умерших. Мы знаем, что богач из притчи о богаче и Лазаре, молился за своих живших на земле братьев из ада, однако даже эта молитва не была услышана (Лк. 16:26). Ответ Авраама богачу указывает на то, что пропасть между посюсторонним и потусторонним мирами непроходима в обоих направлениях, а не только лишь в одном. Суть прошения богача состояла не обязательно в том, чтобы Лазарь воскрес, а чтобы хоть каким-то образом предостеречь его живых братьев. Однако мы видим, что Авраам не дал ему никакой возможности для такого предостережения, сославшись на достаточность Писания. Если же Авраам не мог передать на землю никакого сообщения, то кто же мог сделать это еще?

Единственным местом Писания, где якобы говорится о разговоре с умершим пророком, является отрывок 1 Цар. 28:8-25. Тем не менее, предсказание волшебницы, хотя и сбылось, не было

Божьим (ср. Деян. 16:16-18). Самуил «выходил» из потусторонней жизни лишь в уме волшебницы, а не наяву. Это не был сам пророк, а лишь злой дух в его облике. Этот дух уже был осведомлен о решении Бога погубить Саула в предстоящем сражении как это было с подобным случаем предсказания гибели Ахава (2 Пар. 18:18-22). Он и захотел поиздеваться на Саулом, высказав ему Божий приговор именно голосом пророка. Нам более вероятнее увидеть здесь обычный для оккультных сил подлог, чем то, что Господь использовал спиритизм в Своих целях и пользовался услугами волшебницы.

Сатана и до сих пор использует истину в своих злых целях закабалить людей страхом того, что может сбыться не по его воле, а по допускающей воле Бога. Врагу душ человеческих иногда выгодно использовать правду, чтобы убедить людей в своей правоте. На сам же деле это правота Божья, которая открывается ему лишь после того, как Господь примет решение осудить виновного, что и имело место в случае с Саулом (1 Цар. 28:6). Даже неверующим людям нельзя доверять сомнительным лицам, предлагающим свои услуги тем, кто потерял своих близких, и спекулирующим на этом.

О практике панихид, призванных изменить судьбу умерших, Рогозин пишет следующее: «Бог нигде и никогда не возлагал ответственности за вечную участь нераскаявшегося грешника на его родственников или близких друзей. В вопросе спасения каждый человек ответственен сам за себя... Христос призывает людей к покаянию и (как его следствию) возрождению свыше, к той необходимой перемене, без которой человек не может войти в Царство Божие... Перемена испорченной природы человека должна произойти еще до его смерти. После смерти нет покаяния, нет прощения, невозможны перемены (Лк. 16:22; Ин. 3:18, 36; Деян. 17:30; 2 Пет. 2:3; Евр. 9:27)... Молитва о грехе «не к смерти» в жизни христианина весьма необходима, ибо «все мы много согрешаем» (Иак. 3:2), но если спасенный человек умирает, тогда вместе со смертью его прекращается и путь христианского освящения. Посему молитвы наши о нем излишни: «блаженны мертвые, умирающие в Господе» (Откр. 14:13). Смерть верующего – начало вечного блаженства. Блаженные! В каких молитвах они нуждаются? Когда Сам Бог отрет всякую слезу с очей их и не будет уже ни нужды, ни болезни, ни плача» (Откуда все это появилось? с. 22, 23, 24).

Православные пускаются в замысловатые рассуждения о возможности обращения к умершим святым, чтобы хоть как-то сгладить несоответствие этой практики библейскому учению. Например, Вячеслав Рубский в своей работе «Позволим ли апостолу Павлу помолиться о нас» пишет следующее: «Вопрос не в том, кому мы молимся, а с кем мы молимся?! Пред нами не возникает дилеммы кому молиться: Богу, Богородице, ангелу или святому. Мы молимся Богу, вопрос только, с кем». Уважаемый автор даже не замечает внутреннего противоречия в данном рассуждении: «молиться с кем» явно отличается от «молиться кому». Тем не менее, он заявляет: «Пред нами не возникает дилеммы кому молиться». Можно позвонить по телефону и пригласить своего друга помолиться о каком-либо деле, однако обращение к нему невозможно назвать молитвой даже если нам удастся позвонить в «небесную канцелярию». В молитве мы не приглашаем других присоединиться к нашей молитве. В ней мы молимся единственно к Богу и о конкретной нужде. Таким образом Рубский не понимает разницы между личным ходатайством и обращением за другим ходатайством, между личным обращением к Источнику помощи и опосредованным. Выражение «Святой Николай, моли Бога о нас» уж никак нельзя сравнить с

таким: «Господи, помилуй». Поскольку же никто из апостолов и новозаветных христиан не обращался в молитве к умершим, не делают это и протестанты.

Конечно, умершие в вере христиане будут молиться о судьбе своих неверующих родных даже на небе, однако заменить этим их личные усилия все равно не смогут. Решающим в глазах Бога будет наше личное прошение к Нему. Вот почему право принятия и отвержения спасения зависит исключительно от самих, причем живых, людей. Те же, кто умер, так и не примирившись с Богом при своей жизни, не достойны даже памяти, так как отвергли Божью благодать по собственному выбору. Изменить посмертную судьбу не сможет даже запоздалое покаяния самого человека, когда он попадет в ад. Богач из ада просил Авраама о спасении своих братьев, а не о своем собственном.

В католицизме, с легкой руки Августина, молитва о спасении умерших родственников превратилась в учение об индульгенциях, правда, также первоначально имевших другой смысл. Поскольку в православии молитвы и поминовения умерших совершаются за деньги (пожертвованиями их не назовешь из-за четко обусловленного размера вношений), получается то же, что и с индульгенциями в католицизме. Разумеется, разница только в размере оплаты за ходатайство. Тем не менее, этому обычаю нет никаких подтверждений во всем Писании. Правда, он опирается на некоторые ветхозаветные апокрифы, однако протестанты не считают таковые Писанием. Не предоставляет ли эта традиция православным верующим ложную надежду на то, что после их смерти они смогут быть переведены из ада в рай по ходатайству оставшихся на земле родственников?

Касаясь вопроса молитв о посмертной судьбе людей, протестантам многое не укладывается в голову. Например они задаются вопросом: «Как возможно вымолить прощение грехов умершему, если этого нельзя сделать даже по отношению к живому? Христос дал Своим последователям власть прощать грехи людей, совершенные против них лично (Кол. 3:13; Деян. 7:60; ср. Мф. 6:12), но прощать грехи, совершенные против других лиц, может только Бог. В этом смысле справедливо отмечает Санников: «На земле эта власть (прощать грехи) делегирована Христом всей Церкви как единому организму – Телу Христа, а не определенной группе служителей. Именно так восприняли Апостолы слова Христа (Мф. 16:19; 18:18; Ин. 20:23), дающие право пользоваться на земле Божественной властью. Это видно из того, что с одной стороны, никто из Апостолов никому ни разу не сказал: «Прощаются тебе грехи твои», хотя они постоянно сталкивались с грешниками (см. Деян. 8:22; 10:44)... С другой стороны, апостолы никогда не рассматривали себя как единственных обладателей благодати Божьей (см. Деян. 11:20-23)» (Готовимся к крещению, с. 414-415).

Дональд Ферберн констатирует факт того, что учение о власти священников прощать грехи не является каноническим с точки зрения зрелого православного богословия. Ссылаясь на работу Шмемана «За жизнь мира», он отмечает: «Православные христиане поощряются регулярно исповедовать священнику свои грехи, но, в отличие от католических, православные священники не наделены правом отпускать грехи. Под влиянием Римско-католической Церкви, Русская Православная Церковь XVII в. включила в молитву, которую священник использует во время таинства исповедания, формулу об отпущении грехов, которая все еще применяется, хотя и не имеет под собой достаточных богословских обоснований» (с. 53, 261). Налицо очередное

противоречие между академическим богословием и обыденной церковной практикой в православии.

Особую важность принимает вопрос о ходатайстве с просьбой простить грехи другим людям. Сергей Кобзарь даже попытался оправдать мнение о возможности изменения посмертной судьбы человека, опираясь на текст Мф. 12:32. Что это за возможность прощения грехов «в будущем веке»? – спрашивает он. На самом деле оборот «ни в сем веке, ни в будущем» является еврейским фразеологизмом, означающим «никогда». Правда, возможен перевод «ни в сем веке, ни тем более в будущем». Дело в том, что христиане перейдут к Богу небезгрешными, а с некоторыми грехами, о которых они либо ничего не знали на земле, либо не успели попросить прощения. Вот эти грехи и будут прощены в «будущем веке», как и написано, что «и Жена Его приготовила себя» (Откр. 19:7). Верующие также узнают Божье суждение по тем вопросам, по которым они спорили на земле и на основании этого попросят у друг друга прощение. Разумеется, это произойдет на «судилище Христовом» (2 Кор. 5:10).

Чтобы доказать возможность прощения грехов других людей по ходатайству их друзей, православные христиане прибегают к тексту Мк. 2:5. Тем не менее, текст не говорит о том, что парализованный вообще не имел никакой возможности контактировать с окружающими людьми. Напротив, Христос обращался к нему самому, а не к его друзьям (ср. ст. 9-11). Друзья проявили большую веру, преодолев массу препятствий для того, чтобы добраться до Христа. Эта вера была достойна награды, однако она не исключала веру самого парализованного человека. Таким образом Христос удовлетворил веру не только друзей, но и самого парализованного. В противном случае о подобных безусловных ходатайствах в Писании было бы сказано неоднократно. Даже если допустить, что паралич коснулся и мышц языка расслабленного человека, так что он сам ничего не мог сказать, все же он имел способность рассуждать. Поскольку же вера этого человека все равно была известна Господу, нужно признать, что вера его друзей была добавлена к его личной, а не замещала ее собой.

Наконец, следует отличать ходатайство для получения исцеления от ходатайства для получения спасения, поскольку даже Сам Бог не спасает человека без его воли. Никакие ходатайства со стороны не могут достигнуть цели спасения без участия самого человека, за которого ходатайствуют в молитве. По этой причине часть наших желаний могут оказаться безуспешными. Сергей Кобзарь цитирует текст 2 Тим. 1:18: «Да даст ему Господь обрести милость у Господа в оный день» с тем, чтобы доказать возможность ходатайства за умершего Онисифора. Тем не менее эти слова выглядят как обычное пожелание другому того, что в конечном итоге не зависит от самого этого желания. Бог принимает наши ходатайства не без участия тех, за кого мы молимся. Наши молитвы могут усилить Божье влияние на ситуацию, но не настолько, чтобы заменить волеизъявление самого человека, за которого мы ходатайствуем.

Между тем православные теологи обосновывают этим текстом право молиться даже к умершим, выставляя их в роли не только ходатаев, но и посредников в деле спасения. Впервые в истории Церкви такие взгляды стали возникать в связи с почитанием христианских мучеников. При этом иногда к душам умерших мучеников обращались с просьбой ходатайствовать за те нужды, которые им были известны еще при их жизни. Постепенно же эти мученики превратились из земных в небесных ходатаев (угодников), которым стали молиться как Богу. Так Церковь забыла о

том, что в Священном Писании посредниками и ходатаями на земле считались лишь живые люди. Нигде в Ветхом Завете не было молитв к умершим священникам, которые были посредниками между людьми и Богом при их жизни. Да и как могут умершие слышать столько молитв и отвечать на них, не имея никакой возможности воздействовать на земные события (1 Цар. 28:15; Дан. 12:13; Откр. 14:13). В Новом же Завете вообще институт священства отменен Приходом Единого Посредника Иисуса Христа (1 Тим. 2:5-6; Евр. 9:14-15), так что следует четко отличать множество земных наставников или помощников от единого Небесного Посредника и Ходатая.

Если же вымолить прощение грехов можно для умершего, тогда почему нельзя сделать того же для кого-либо из живых? Живые, получается, сами должны отмаливать свои грехи, а когда умрут, вместо них это сделают их живущие родственники. Однако, если есть возможность отменить грехи после смерти, зачем их отмаливать при жизни? Неясным видится также и то, почему совершаются панихиды о тех, кто уже успел перед смертью исповедаться и получить прощение грехов. Неясно также, сколько нужно отслужить панихид, чтобы перевести какого-то умершего родственника из ада в рай? Поминовение умерших не только верующих, но и неверующих, весьма странно для протестантов. Похоже церковные иерархи лишь греют себе руки на духовных проблемах прихожан.

Евангельские верующие серьезно сомневаются в том, что Бог избрал путь обращения к умершим и общения с ними для того, чтобы убедить людей в реальности посмертного существования человека. В Притче Иисуса Христа о богаче и Лазаре, которую с трудом можно идентифицировать как собственно притчу, Авраам говорит богачу, попавшему в ад: «Между нами и вами утверждена великая пропасть, так что хотящие перейти отсюда к вам не могут, также и оттуда к нам не переходят» (Лк. 16:26). Эта пропасть существует не только для воскресения или явления духов умерших, но и для любого рода контактов с потусторонним миром.

Сегодня ученый мир, столкнувшийся с загадочными возможностями потусторонних сил, прилагает массу усилий, чтобы доказать или опровергнуть феномен потусторонней жизни. Божью пропасть хотят как-то преодолеть: умирающих людей кладут на сильно чувствительные весы, чтобы измерить вес души, переживших клиническую смерть опрашивают в поисках объективных ощущений, в Англии даже создан целый институт для анализа этих явлений... Однако истинным христианам нет надобности в подобных исследованиях. Наша вера основана на библейских данных и быть иной не должна. Поэтому в отношении к своим умершим родственникам христиане не должны выходить за рамки, определенные им Библией.

Писание также не одобряет молитв к святым, тем более к умершим святым. Послания Павла к христианам в Ефесе, Филиппах, Коринфе и Риме, адресованные «святым» (напр. Еф. 1:1), которые были живыми людьми, а не усопшими. Не поклонялась и не молилась Первоапостольская церковь и христианским мученикам Стефану и Иакову Алфееву. Неужто если обращение к духам умерших людей осуждалось в Писании (напр. Ис. 8:19-20) как языческое заблуждение и даже оккультное явление, то в его христианском выражении оно перестало быть грехом? Неужели запретом на общение с умершими Бог не преследовал цель запретить эту практику именно среди Его народа и ему во благо? В этом смысле слова из «Апостольского символа веры» «Мы верим... в общение святых» противоречат Писанию (разумеется, каноническим книгам Библии), которое запрещает как молитвы к умершим, так и молитвы об

умерших.

Штат земных «посредников» и «ходатаев» унижает Христа как Единого Посредника между Богом и людьми. Его наличие в православной практике делает Бога чрезмерно строгим, неприступным или нелюбящим, Который без заступничества смертных святых не может выслушать верующего. Нигде в Писании не говорится о том, что живые могут получать благословения или блага от тех, кто уже давно умер, или через молитвы к ним. Даже народная пословица и та гласит: "Это поможет, как мертвому кадило".

Поскольку дни почитания большого числа православных святых были связаны с определенными языческими праздниками, становится ясно, что Православная церковь просто заимствовала многие языческие обряды, не задумываясь о факте противоречия между ними и Писанием. Ярким примером смешения языческих и христианских обычаев является празднование дня Святого Валентина 14 февраля, лишившееся какого-либо духовного смысла. Святой Валентин, живший в III веке, является общим святым и Католической, и Православной церковью. Он был епископом итальянского города Терни в то время, когда христиане подвергались преследованиям со стороны императора Клавдия. Однажды Валентин исцелил от слепоты дочь сановника Астериуса, после чего вся семья сановника приняла христианство. Это вызвало гнев императора - и 14 февраля 269 года епископ был обезглавлен. Однако за этой датой следовал ежегодный древнеримский праздник плодородия (Луперкалии), посвященный супруге Юпитера, богине Юноне – покровительницы влюбленных пар. Луперкалии начинались 15 февраля, а в ночь на 14 февраля юноши тянули жребий, чтобы установить, какая девушка будет их сексуальным партнером на год.

Правда, папа Гелазий еще до установления дня поминовения Святого Валентина в 496 году запретил праздновать Луперкалии. Тем не менее поскольку в этом празднике смешалось святое с грешным, в 1969 году Католическая церковь изъяла его из церковного календаря. Православная же церковь не сделала этого. По словам профессора Московской духовной академии диакона Андрея Кураева, частица мощей святого Валентина хранится в храме Христа Спасителя, и молитва святому позволяет, если она наполнена христианским содержанием. В действительности же произошло не освящение светского 14 февраля, а осквернение церковного. Повод для этого дала сама Церковь. Поскольку одной из традиций этого языческого праздника было дарить друг другу записки с именами влюбленных, христиане переняли этот обычай, записывая на открытках имена святых. По этой причине святого Валентина, казненного 14 февраля, стали считать покровителем влюбленных. Вот так языческие боги-покровители с легкой руки церковных властей стали святыми-покровителями. Понятно, что данный синкретизм в православной богослужебной практике противоречит не только Писанию, но и ее древним истокам.

На этих примерах мы видим, что Православная церковь уклонилась от Первоапостольского учения, в котором, как оно описано в Новом Завете, невозможно обнаружить такой обрядовости, даже заимствованной из иудаизма. Апостол Павел призывал к «разумному», а не мистическому (непонятному) служению (Рим. 12:1). Уже в Ветхом Завете послушание ценилось выше, чем приношение жертв (1 Цар. 15:22; Иер. 7:22-23). Автор Послания к евреям относится к ветхозаветной обрядовости как к временному (детскому) воспитательному средству, отмененному

Христом (Евр. 7:11-19; 8:4-7; 9:8-15; 10:1-10; ср. Деян. 17:25). Бог допустил уничтожение Иерусалимского храма, чтобы образцом для христиан могла послужить лишь синагога, где основное значение придавалось толкованию Писания и практике общей молитвы. Вот почему восточные протестанты считают ветхозаветную обрядовость временным воспитательным средством как неизменную спутницу закона.

2.5. Институт священства и статус священной утвари.

Православное учение о священстве суммирует Игорь Ефимов следующим образом: «Христова Церковь, как и ветхозаветная, должна иметь законное священство (Еф. 4:11; 1 Кор. 12:28; Евр. 5:4-5; 7:12; Ис. 66:20-21)... В Новом Завете священствовать может не всякий, а только избранный и поставленный (Мк. 3:13-15; Лк. 6:13; 10:1; Ин. 15:16; 20:21; 1 Тим. 1:1; Гал. 1:1; Евр. 5:4). На священническое служение поставляются через возложение рук с молитвою, в котором подается особый дар Святого духа (Деян. 6:6; 14:23; 1 Тим. 4:14; 5:22; 2 Тим. 1:6; Тит. 1:5; Деян. 8:18-23; 20:28). Только святые Апостолы, получившие Святого Духа в день Пятидесятницы, и пастыри Церкви, принявшие преемственное от них руковоложение, имеют право:

а) учить истинам веры (Мк. 3:13; Мф. 10:6-7; 28:19-20; 1 Тим. 5:17; 2 Тим. 4:2; 2 Тит. 1:9; 1 Кор. 12:28-30);

б) священнодействовать, оставлять или отпускать людям грехи (Лк. 22:19; Мф. 28:19; 1 Кор. 4:1; Иак. 5:14; Еф. 4:11-12; Мф. 16:18-19; 18:18; Ин. 20:21-23; Деян. 19:18);

в) управлять людьми в деле веры (Лк. 10:16; Деян. 5:1-10; 1 Пет. 5:1-2; 1 Тим. 5:17; Втор. 4:2; Тит. 2:15; Евр. 13:17) и, как старшие в делах веры, благословлять людей (Лк. 10:16; 24:50; Евр. 7:7)».

Евангельские христиане как и западные протестанты отрицают возможность сохранения в новозаветной Церкви института священства, а также правомочность передачи Божественной благодати посредством церковных таинств. Как церковные таинства, так и служители выполняют вспомогательные функции назидания, воспитания и укрепления веры рядовых верующих, но не являются средствами ниспослания благодати. Благодать же подается через познание Слова Божьего, молитвенное общение с Богом и практическую христианскую жизнь, следующую полученному такими путями Божественному знанию. Молитвы, песнопения и другие богослужебные действия разными способами служат цели познания и исполнения воли Божьей, открытой нам в Писании. Важно не само таинство, а то, о чем оно символически свидетельствует.

Поскольку с приходом Первосвященника Иисуса Христа надобность в других священниках отпала, никто из современных верующих не может претендовать на обладание полномочиями исключительного ветхозаветного священства или новозаветного апостольства. Во Христе все стали одним общим священством, верой получив доступ к благодати Божьей. По этой причине в евангельском братстве высшим церковным авторитетом признается не священник или пастор, а членское собрание поместной общины. К тому же все священнослужители (в евангельском понимании служители) представляют собой носителей одного из даров Духа Святого и в

духовном отношении равны всем остальным верующим. Таким образом, апостольская преемственность призвана взаимодействовать с проявлением даров Духа Святого (прежде всего управления и учительства).

В этом отношении восточным протестантам близки идеи, положенные в основу книги прот. Н. Афанасьева: «Служение мирян в Церкви» (Париж, 1955). В первой части книги автор формулирует новозаветное учение о «царственном священстве» всех членов Церкви (см. 1 Пет. 2:5; Откр. 1:6; 5:10) как исполнение ветхозаветного пророчества (Исх. 19:6), а также приводит ссылки на это у ранних отцов Церкви. Он доводит, что на священство всех христиан указывают основные церковные таинства: крещение, миропомазание и евхаристия. Первые два вводят человека в Церковь, последнее поддерживает эту причастность к ней. Все христиане святы, потому что приносят вместе духовную жертву евхаристии. Хотя не все из них имеют «благодать предстоятельства», но предстоятель не противопоставляется народу, как «священник» — непосвященным, а предстоит, как Первосвященник среди священников. Автор заявляет, что все эти служители равны между собой, так что никто из них не может быть старшим в духовном смысле. Вторая часть книги посвящена служению мирян в области церковного управления и учительства, где они не являются сослужителями клиру. При этом автор убежден, что благодать предстоятельства предполагает лишь благодать управления и учительства, а не благодать священства, которая принадлежит всем членам народа Божия.

В другой своей работе «Неизменное и временное в церковных канонах» Н. Афанасьев описывает православное представление о Церкви: «Новозаветная Церковь есть избранный народ Божий (1 Пет. 2:9). В своей совокупности избранный новозаветный народ составляет Тело Христово, глава которого есть Сам Христос (1 Кор. 12:12, 27). Пребывать в Церкви означает состоять в Теле Христовом, быть его членом чрез приобщение к Телу Христову. "Чаша благословения, которую мы благословляем, не есть ли приобщение Крови Христовой? Хлеб, который преломляем, не есть ли приобщение Тела Христового? Один хлеб и мы многие одно тело; ибо все причащаемся от одного хлеба" (1 Кор. 10:16-17). Евхаристическое собрание есть собрание избранного народа Божьего с Христом Богом в Его присутствии, есть церковное собрание, ибо где двое или трое собраны во имя Его, там и Он, есть полнота Церкви, так как в Евхаристической жертве пребывает весь Христос» (цит. по: Живое предание. Париж, 1937).

Критикуя позицию Афанасьева в своей статье «Иерархия и народ в Православной Церкви» (см. Вестник РСХД. 1955. № 39. – с. 36-41), Иоанн Мейендорф все же делает ей хорошую услугу, когда признает отличие между апостольской властью и властью их преемников: «Св. Писание и самое раннее Предание Церкви говорят о том; что апостолы поставляли предстоятелей Церквей, не передавая им благодать апостольства (эта благодать, связанная с личным свидетельством о воскресении Господа, непередаваема), но делая их «апостольскими преемниками» в Церкви и для Церкви... Не апостольское преемство, а предстоятельство в народе «священников» делает их Первосвященниками, но благодать предстоятельства получают они через возложение рук апостольских преемников». Мнение Иоанна Мейендорфа о том, что к основным функциям учительства и управления архиереев следует отнести и ветхозаветное (отмененное Архиерейством или Пастыреначальством Христа) священство, невозможно признать библейским. Если Мейендорф признает непередаваемость последующим церковным лидерам даже благодати апостольства, то не понятно, что понуждает его отстаивать передаваемость ветхозаветного

священства. Представитель евхаристии не является архиереем, якобы замещающим Христа, поскольку евхаристия есть образ не уникального и действительного, а повторяемого и символического принесения Жертвы Христа во искупление грехов людей. В протестантской же традиции она есть лишь материальный образ, напоминающий о духовном событии.

Кочетков пишет тоже в другой своей статье «О принципе неиерархичности в Церкви» (Православная община, 1996, №35): «Епископ – человек, выполняющий лишь одну, очень важную, неотъемлемую от церковной жизни функцию пастырского надзирания и управления. Апостол имеет значительно больше даров, так что когда мы слышим, что такой-то епископ — прямой преемник апостолов, то это правильно только в отношении этой одной функции “епископэ”, но не во всем». Восточные протестанты в принципе могли бы ограничить круг обязанностей пастора или пресвитера (областной или региональный служитель ничем отличается от служителя конкретной поместной церкви только родом своего служения) до обучения или питания своей паствы христианским доктринам. Всей административной работой, включая и совершение церковных таинств, могут занимать и диакона, однако при собеседовании с крещаемым или принятии в церковь пришедшего из другой общины или братства присутствие служителя обязательно.

В целом же мысль Кочеткова об утрате в православии первоначальной неиерархичности созвучна протестантской. Они вполне могут согласиться с его разделением понятий «старший» (пресвитер) и «главный» (епископ): «Старшинство есть всегда. Даже когда соберутся два-три христианина вместе помолиться, кто-то должен вести эту молитву, будучи, следовательно, старшим. А вот главенство, т.е. когда некто возглавляет церковное собрание, содержит в себе уже другой принцип – собственно иерархичности. Здесь появляется человек, ощущающий себя первым среди равных (*primus inter pares*). “Первый” всегда может стать началом нового ряда, нового порядка, т.е. иерархически возвышенным над остальными. Не случайно апостол все время говорит: Глава Церкви – Христос, вы же все – братья. Только Христос в Церкви – Глава ее, Первый в ней во всем».

Конечно, восточные протестанты признают так сказать двухчинную церковную иерархию (рядовые верующие и служители), однако они не могут сказать, что первые не причастны к благодати Божьей в той же мере, что и вторые. С этим утверждением перекликается и мнение Кочеткова: «Младшие должны повиноваться старшим в Церкви, как бы трудно им это ни было. Они потому и младшие, что еще не могут быть таким же побудительным началом для других в Церкви. Если вы это можете – пожалуйста, несите ответственность старших и пастырей; если – нет, то повинуйтесь». Конечно, восточные протестанты не высказывались бы столь упрощенно, поскольку в деле избрания пастора играет роль не только решение общего собрания членов поместной церкви, но и внутренний призыв или осознание своего долга перед Богом. Однако в целом данное высказывание Кочеткова они вполне могут признать родным по содержанию. В своем отстаивании общинного устройства Церкви Христа Кочетков не одинок, так как ссылается не только на своих современников (о. Алексей Мечев, о. Сергей Савельев и др.), но и на таких православных авторитетов, как св. Паисий Величковский и преп. Серафим Саровский. Конечно, наилучшим образом это понимание церковного устройства признавали и практиковали монахи, еще со времени Константина протестовавшие против глубинного разрушения общинной жизни в Церкви.

Против православного разграничения рядовых священников от высшей иерархии выступал Н.А. Струве. В своей публикации под названием «О термине «священноначалие»» в одном из Вестников РХД он писал следующее: «Сопоставление этих двух слов – священноначалие и иерархия – показывает их смысловую разницу. Греческое слово и его русская калька означают иерархическую структуру саму по себе: церковь, как небесная так и земная – иерархична, у неё своя иерархия, свои степени или ступени от низшей до высшей.

В русском переводе слова «архе» исчез женский род философского и богословского понятия означающего нечто изначальное, а суффикс среднего рода придал термину оттенок, отсутствующий в греческом слове и в русской кальке, а именно смысл священного не «начала», а «начальства» священной власти. При употреблении слова иерархия, чтобы обозначать епископат, приходилось уточнять «высшая иерархия». Ныне же священноначалие означает исключительно именно «высшую иерархию», причем в обезличенном виде, как некая общая не то инстанция, не то принцип власти и властвования в церкви. В этом значении этот термин – нововведение, тем более нежелательное, что оно чуждо православной экклезиологии, основанной не на принципе власти, а на принципе соборности».

Струве опасается власти в Церкви, причем именно власти, освященной свыше: «Само понятие власти в Церкви иное, чем в миру, оно из основных соблазнов, искушений человечества. Христос, Которому, как Единородному Сыну Божию, была «дана всякая власть на небе и на земле», от этой власти отказался и призывал учеников от нее отказываться. По глубокому выражению Бернаноса, Он занял в мире настолько последнее место, что его уж никто отнять не мог. И тем самым в Христианской Церкви нет и не может быть отвлеченной власти, в котором была бы сосредоточена безликая авторитарность. Как настаивал в своих «Письмах к друзьям» М.А.Новоселов (у которого тщетно искать слово «священноначалие», как впрочем почти у любого богослова), иерархический авторитет в Церкви не сам по себе, не *ex sese*, как непогрешимость папы, а только тогда действительно авторитет, когда он в согласии с духовно-нравственным началом и с духом соборности и свободы. Но, как не без грусти замечает Новоселов, эта «норма является... чаще желаемым идеалом, чем живой действительностью» (Новоселов М.А. Письма к друзьям. М. 1994, с. 191)».

В своей работе (отзыве на еще одну статью Кочеткова) под названием «Заметка о Церкви» (Вестник РХД, № 141) Иоанн Мейендорф отмечает справедливость некоторых выводов Кочеткова: «Справедливо признать, конечно, что и "эмпирия" современного Православия, с его по-папски действующими патриархами и епископатом, оторванным от паствы, также ставится под вопрос в "евхаристическом" понимании Церкви. Действительно, если пастырство, учительство и первосвященство принадлежат предстоятелю евхаристии, то они *de facto* исполняются в служении современных настоятелей приходов, а не епископов». Примечательно, что подобные афанасьевские взгляды были приняты на Поместном Московском Соборе 1917-1918 годов, хотя он и вынужден был восстановить патриаршество.

Там же Мейендорф высказывает свое несогласие с мнением Кочеткова, писавшего под псевдонимом Богданов, о двух параллельных видах церковного устройства – «синагогального» (соборного) и «экклесического» (монархического): «Деление это неприемлемо принципиально, т. к. Церковь – одна, а выделение "синагогально-синаксарного" устройства для особой группы "уже усовершенствовавшихся и освятившихся" было бы своеобразным гностическим элитизмом. Формы такого

элитизма известны с древности, и всегда отвергались "кафолическим" христианством...» Таким образом, неизбежен выбор между соборной и монархической концепциями православной экклезиологии. Разумеется, протестантам ближе первая, в пользу которой свидетельствует и евхаристическая экклезиология Н. Афанасьева. По этой причине они и не могут вместе с Мейендорфом осудить Кочеткова за его стремление представить «экклесическое устройство с его догматами, канонами, чинными уставами, апостольской преемственностью иерархии и т. д.» всего лишь "ветхозаветной реальностью" (Богданов С.Т. Священство православных и баптистов. Вестник РХД. 1983, № 140. – с. 58).

Этим положением определяется порядок избрания служителей в евангельском братстве: для рукоположения священнослужителя необходимо участие служителей из других (соседних) общин. Кандидатуры (по возможности не менее двух) подаются членским собранием, но проходят проверку на верность общебратским доктринам со служителями других церквей. Затем церковь избирает из них одного, которого и рукополагает один или несколько прибывших из других общин служителей. Присутствие других служителей (желательно и из других общин) для избрания нового служителя обязательно (2 Тим. 2:2; ср. 1 Тим. 4:14 в оригинале), поскольку именно служителя должны хранить и передавать Первоапостольское учение, что и является апостольской преемственностью в понимании евангельских христиан.

Поскольку Новый Завет не различает между собой епископское и пресвитерское служения, все служители равны в своем апостольском праве учить христианским доктринам. Чудодейственные дары апостолов, являясь их исключительными правами (2 Кор. 12:12), не передаются через рукоположение (хиротонию), но встречаются в поместной церкви эпизодически и в соответствии с личным призванием каждого верующего. В этом смысле присутствие регионального («старшего») служителя для избрания служителя местного «уровня» желательно не по субординационным причинам, т.е. само рукоположение может совершаться не только им, но и несколькими служителями равной церковного положения (должности, сана).

Служение новоизбранного служителя, таким образом, узаконивается как церковным (членским) собранием, так и уже существующим духовным священноначалием. Верховное правление над группой (объединением) общин возможно лишь с добровольной инициативы этих общин и только на представительном уровне (съезд, конференция, синод). Повестка этих представительных органов по доктринальным вопросам должна быть заранее оглашена и обсуждена в поместных церквях с принятием определенной позиции, за которую и голосуют избранные ими делегаты. Принятие решений по организационным и богослужебным вопросам переданы на усмотрение самих делегатов.

Основной обязанностью пресвитера церкви является духовное попечение верующих, диаконов – материальное, хотя и для последнего нужна высокая степень духовности, так что эти два служения в вопросе проповеди Евангелия взаимозаменяемы. При этом Новый Завет не устанавливает никакой иерархии среди служителей, так что сам апостол Петр называет себя «сопастырем», а не архипастырем в сравнении с другими епископами (пресвитерами). Сравнивая между собой тексты 1 Тим. 4:14 (в оригинале) и 2 Тим. 1:6, можно сказать, что Павел также считал себя простым пресвитером. Епископом в Слове Божьем называется тот же пресвитер, что видно из сравнения между собой текстов Тит. 1:5 и Тит. 1:7 (см. также Флп. 1:1). Прощаясь с

учениками, Господь Иисус повелел Своей Церкви в их лице исполнять Великое поручение (умножать Его последователей), опираясь не на иерархический порядок, а на Свое духовное присутствие в их сердцах: «И се, Я с вами во все дни до скончания века. Аминь» (Мф. 28:20). Следовательно, этого было достаточно для жизнедеятельности Его Церкви на земле.

В евангельской традиции пресвитер (пастор, священнослужитель) не обладает правом отпущения грехов, а лишь разъясняет те условия, исполнив которые, человек может знать прощен ли он или нет. Этими условиями является вера и покаяние. Таким образом, служитель объявляет Божьи требования прощения и призывает последовать им присутствующих на богослужении людей. Исповедь в протестантизме является добровольной и может произноситься в присутствии не только местного служителя, но и группы других христиан (Иак. 5:16). Толкование текста Иак. 5:16 как совместной молитвы лишь для получения исцеления несостоятельно. Он говорит именно об исповедании друг перед другом грехов как условия такого исцеления, призывая всех верующих «молиться друг за друга».

Об изменении первоначального содержания исповеди Павел Рогозин пишет следующее: «Первоначально она появляется в виде личной просьбы отдельных иноков к своему «духовному отцу» помочь им в избавлении от того или иного порока, впоследствии же, как обязательное правило монастырского устава, дававшее руководителям монастыря исключительную возможность следить за образом мыслей и за поведением своих подчиненных. Это, ни на чем не основанное нововведение, не сразу стало практиковаться у мирян. Еще в IX-м веке устная исповедь пред священником являлась необязательной, что явствует из постановлений Шалонского собора, состоявшегося в 913 году. Параграф 23-й одного из постановлений этого собора оставляет вопрос устной исповеди открытым, говоря: «Некоторые полагают, что следует исповедовать свои грехи непосредственно Богу, другие находят нужным исповедоваться у священника...» Необходимо также отметить, что речь идет здесь только об исповедании грехов, а не о власти священнослужителя «отпускать» эти грехи» (Откуда все это появилось? с. 29-30).

Не согласен Рогозин и с тем, что в православии не требуется решительного посвящения Богу, так что евангельский смысл слова «покаяние» превращается в простое перечисление своих грехов. При этом автор (см. с. 39) перечисляет ранних отцов Церкви, которые учили о покаянии как о перемене всей жизни, а не только отдельных ее эпизодов. Человек должен самым решительным образом объявить любой грех своим врагом и исповедать это решение перед всеми членами поместной церкви. Таким образом его покаяние распространяется на всю его жизнь, а не лишь на прошлую ее часть. В этом состоит большая разница в понимании покаяния евангельскими христианами и православными верующими.

Служитель отличается от рядового члена церкви лишь более высоким духовным опытом, позволяющим ему быть избранным, но не наличием каких-то других духовных преимуществ, принципиально недоступных для всех верующих. Говоря о всеобщем священстве (1 Пет. 2:5,9; Откр. 1:6; 5:10), евангельские христиане учат, что единственным посредником или священником между Богом и людьми является Иисус Христос (Евр. 7:26-28). Все христиане равны один перед другим в духовном отношении, пользуясь одной и той же милостью Господа (Мф. 23:8-12). Только перед Ним мы должны исповедовать свои грехи, Ему Одному молиться и Ему Одному поклоняться. Служителям в церкви дана власть лишь объявлять волю Божью, а не прощать

грехи. В этом смысле они «прощают грехи» так же, как и верующие призваны «спасать» грешников.

Церковная должность не всегда может свидетельствовать о духовном призвании и обладании соответствующим даром. В силу несовершенства самой поместной церкви и ответственных за рукоположение церковных лиц в числе служителей могут оказаться либо случайные люди, либо призванные к другому служению. Избрание церковное может и не совпадать с избранием Божиим, так что жизнь служителя должна соответствовать его избранию. В этом смысле он может быть переизбран на ежегодном итоговом собрании членов поместной общины, т.е. его служение нельзя считать неизменным.

Дееспособность любого священнодействия зависит как от веры самого участника, так от духовного состояния исполняющего его служителя, но ни в коем случае от внешнего ношения формального титула. Иногда даже один и тот же служитель может быть каналом благословения Божьего в одно время и преткновением для этого в другое (Гал. 1:8-9). Таким образом для реальной силы таинства (крещение и хлебопреломление) или священнодействия (покаяние, молитва об исцелении или благословении при рождении ребенка, бракосочетании и т.д.) является наличие нескольких условий, а не одного. Тем не менее действие Божьей благодати вне духовного состояния самих участников таинства может иметь место при условии внешнего ходатайства других верующих. Присутствие Божественной благодати в поместной церкви обнаруживается не в соблюдении формальностей (Мф. 3:9; Рим. 2:28-29), а в послушании водительству Духа Святого, ведущего всех верующих по пути личного освящения.

Целибат священников возник на почве целибата монахов, оба были первоначально добровольными, как и рекомендовал Павел (1 Кор. 7:8). Проблема гомосексуализма в православном монашестве (да и не только) явилась следствием одного из трагических решений VI Вселенского Собора, проходившего с 680 по 692 годы, запретившего рукополагать в епископский сан женатых священнослужителей. Так в Ранней Церкви не требовалось монашеского обета для посвящения в епископский сан (см. 40-е Апостольское правило). Например, Григорий Нисский был женатым епископом, а его жена диакониссой. Множество других православных обычаев не были известны первым христианам, но возникли позже, слившись с чисто языческими народными традициями.

Вместо того, чтобы обращать особое внимание на духовно-нравственную сторону христианской жизни православные верующие освящают ничего не значащие в духовном отношении вещи. Сегодня можно слышать об освящении домашних животных, компьютеров, машин и даже дубинок милиционеров. Мафиози, чтобы деньги даром не платить, освящают даже предметы и орудия совершения преступлений. Не похоже ли это все на современную форму древнего языческого фетишизма? В православном богослужении не просто много различной священной утвари, которой неоправданно уделяется львиная доля внимания, ей еще приписывается столь огромное значение, что она чрезмерно обременяет духовную жизнь выполнением массы бесполезных церемоний. Вот что, например, пишет Г. Добровольский об обязательных элементах одеяния священника – епитрахили и антиминсе – в случае если по вынужденным причинам (военное положение или стихийное бедствие) он окажется без них:

«Если вблизи не окажется православной церкви или вообще никакой церкви, священник не

может служить ни Литургии, ни какой другой службы. Конечно, епитрахиль можно было бы сделать из какой-нибудь материи, но ее нужно освятить, а это сделать невозможно, так как освящение требует определенной церемонии. Кроме того, необходимо сначала освятить воду, чтобы потом уж святить епитрахиль, а освятить воду священник не имеет права без наличия освященной епитрахили. Таким образом служение священника зависит от наличия материальных вещей. Можно ли во всем этом видеть волю Божию? Ясно, что нет! Что же касается Антиминса, то с этим бывает положение еще хуже».

Без антиминса, согласно решениям Седьмого Вселенского собора, невозможно даже само существование храма. Русская Православная церковь придерживается данного постановления, утверждая, что богослужение с совершением евхаристии может совершаться лишь при наличии в храме частицы мощей, являющейся неотъемлемой принадлежностью антиминса. Антиминс, в свою очередь, не может быть освящен, если в него не вшита частица мощей какого-либо святого. Снова получается тупик: то нет одного, то нет другого. Если есть священник, нет епитрахили, если есть епитрахиль, нет таинства, если есть таинство, нет храма, если есть храм, нет антиминса. Ничем невозможно пожертвовать во имя главной цели, поскольку и самой-то цели нет. Есть лишь действие, которому отдается предпочтение перед его целью.

Иными словами, в православном богослужении главное выполнять, а зачем – это не важно. Потому и не отдается предпочтение или главное значение ни одному из этих действий, чтобы не вскрылась его немощность и бесполезность. А поскольку нет ставки на достижение определенного результата (кроме пополнения церковной казны), нет и никакой ответственности. Православный священник просто механически делает вверенную ему работу. Почему крещенный ребенок становится на путь преступлений, повзрослев, это его не интересует. Если бы он думал об эффективности обрядовой стороны богослужения, то увидел бы в этом факте ее бесполезность в деле воспитания молодежи? Прихожане недоумевают, все вроде делают, а пользы никакой. Где эта посылаемая через обряды благодать? В чем она выражается? Что она реально изменяет в жизни людей? Не фикция ли это, лишь имитирующее Божьей воздействие?

Евангельские христиане убеждены том, что священными или святыми могут быть только люди. Ветхозаветные представления о святости (отделенности) различных ритуальных предметов скинии или храма были лишь временным воспитательным средством, как часть закона, названного апостолом Павлом детоводителем ко Христу. В этом смысле они потеряли свою актуальность в Новом Завете, утвержденном уже не на земных, а на духовных основаниях. В Новом Завете мы не видим, чтобы предметы носили свойства святости, которую можно было бы передавать другим людям или предметам. Нет там ничего подобного современной практике изгнания демонов при помощи священной утвари или священной водой.

Евангельские христиане с тревогой относятся к тому, что православные часто заменяют молитву над пищей простым осенением себя и ее крестным знаменем. Хотя этот факт и отрицает священник Вячеслав Рубский, однако автор этих строк не раз видел это своими глазами. Пусть это можно отнести на счет неграмотности священников, но это есть, и его никто не пытается пресечь, разве что Рубский, почему-то впервые узнавший об этом лишь со страниц протестантской книги. Может быть, со стороны это видно лучше, чем изнутри?

Примечательно, что чудотворная сила опоясаний и платков Павла (Деян. 19:12), при помощи

которых якобы исцелились люди, не встречается в других местах Писания и никогда не практиковалась в более позднее время. Не случайно, никто не хранил и не почитал одежд апостола. Причина тому – исключительная власть апостолов, не могущая быть переданной кому-либо еще. Это утверждение доказывается при помощи богословских доводов: поскольку чудеса и знамения были призваны подтвердить проповедь Евангелия до написания книг Нового Завета (Мк. 16:20; Деян. 14:3; 2 Кор. 12:12; Евр. 2:4), не нуждающихся в этом подтверждении, то становится ясным, что чудодейственная власть апостолов была им нужна лишь до времени письменной фиксации Слова Божьего и потому не передавалась через рукоположение.

Мы живем в новозаветном периоде Церкви, основание которому положил Христос и Его апостолы, но первая часть этого периода была исключительной по ряду характеристик, включая и вопрос чудес. Бог и в библейские времена не слишком-то баловал Свой народ чудесами, посылая их лишь в особо важные моменты его истории. Пятидесятница – один из таких периодов, призванный заложить основания Церкви Христовой и благословить ее в собственный путь.

Наконец, на каком основании необходимо поклоняться тому, через что Бог совершал какие-либо чудеса (см. 4 Цар. 13:20-21)? Не по причине ли склонности к почитанию материальных предметов Бог скрыл место погребения Моисея или нахождения священных принадлежностей иерусалимского храма от древних израильтян? В истории Церкви Он не сохранил ни одного оригинального свитка Священного Писания (!), не говоря уже об остатках креста Господнего, Его плащаницы или ремня с обуви, не говоря уже о прочих «христианских» реликвиях. Разве Он без умысла допустил всему этому случиться? Разумеется, нет. Значит почитание даже так называемых христианских святынь Ему не угодно. Видимое очень часто отвлекает от невидимого в силу нашей зависимости от него.

Иначе чем объяснить столь фанатичное почитание святынь, как целование идолов, которое наблюдалось как раз у язычников (3 Цар. 19:18; Ос. 13:2). Религиозный фанатизм означает слепое послушание Божьей заповеди без какого-либо размышления о пределах и условиях ее применения. Из-за этого на верующих налагается больше обязанностей, чем это было предусмотрено в Божьем замысле. Христос осуждал фарисеев за преувеличение мелких обязанностей и игнорирование наиболее важных (Мф. 23:24). Павел писал об иудеях: «Ибо свидетельствую им, что имеют ревность по Боге, но не по рассуждению» (Рим. 10:2; ср. Рим. 9:7). Апостол Петр называл такое послушание «игом»: «Что же вы ныне искушаете Бога, желая возложить на выи учеников иго, которого не могли понести ни отцы наши, ни мы?» (Деян. 15:10).

Неужели они это делали, борясь лишь со злоупотреблением священства, а не с содержащейся в нем самой опасностью? Православным христианам нужно как-то объяснить, почему образ священника в Новом Завете представлен довольно критично. Священник не оказывает помощи оказавшемуся в беде человеку в Притче о добром самарянине. Первосвященник выступает инициатором смерти Христа и преследует Его апостолов. Не священник и не первосвященник, а благочестивые не по сану, а фактически Симеон и Анна смогли узнать и встретить Младенца Иисуса. Все это говорит о том, что священство как институт раздачи Божьей благодати выродилось и откинуто в Новом Завете. Духовная же власть новозаветных церковных лидеров основана на принципе служения: «но между вами да не будет так» (Мф. 20:26; Мк. 10:43). Как же

при таком подходе к священству в Новом Завете оправдано православное представление об иерархии и благодатности самого формального статуса?

Верующие из протестантов не носят крестик на шее и не крестятся по той причине, что этого не делали первые христиане. По крайней мере, Книга Деяния Святых Апостолов об этом умалчивает. Этот обычай возник значительно позже и постепенно стал связываться с почитанием креста и крестного знамения. В церкви появилось мнение, что с помощью крестика и крестного знамения можно снискать себе Божественную благодать. Между тем Слово Божье учит нас, что подателем благодати является только Бог (Иак. 4:6; 1 Пет. 1:13; 5:10; Рим. 1:4-5; 5:2; 15:15; Еф. 1:6; Кол. 1:3; Евр. 4:16), а подлинными посредниками в ее передаче проповедь Слова Божьего (Лк. 4:22; Деян. 4:33; 14:3; 20:24, 32; 2 Пет. 3:18; Еф. 4:29; Кол. 1:6; 4:6) и духовное общение (Деян. 11:23; 13:43; 18:27; Флп. 1:7; Кол. 3:16).

Ни Сам Христос, ни другие люди не обретали благодати посредством каких-то вещественных предметов, пусть даже религиозного значения. Благодать Божья дается для людей, а не предметов (Еф. 3:2), поэтому материальные предметы не могут обладать ею. Каждый христианин имеет доступ к благодати Божьей без какого-либо посредничества, тем более материального (Еф. 4:7). Павел, желая Тимофею укрепляться в благодати, не назвал никаких вещественных посредников для достижения этой цели, кроме научения (2 Тим. 2:1-2). Обращаясь к Титу он описывает, что благодать «научает нас, чтобы мы, отвергнув нечестие и мирские похоти, целомудренно, праведно и благочестиво жили в нынешнем веке» (Тит. 2:12). Ни один так называемый священный предмет не способен достигнуть этого. «Благодать укрепляет сердца» без какого-либо материального посредничества (Евр. 13:9). Видя опасность такого нарушения воли Божьей, протестанты отвергли этот обычай.

Конечно, евангельские протестанты не оспаривают сами факты проявления Божьей силы через материальных посредников в Новом Завете (Мф. 9:20-22; 14:36; Деян. 5:14-16; 19:12), но они отказываются оценивать эти действия как приемлемые сегодня. Это было связано с уникальным периодом в Церкви Христовой, связанном с выполнением исключительной миссии Иисуса Христа и Его Апостолов, повторить который никто не вправе. Дары «знамений» или чудотворные дары были необходимы, чтобы придать авторитет вести апостолов во время формирования письменной (авторитетной) фиксации новозаветного Откровения (Мк. 16:15-20; Рим. 15:9; 1 Кор. 12:8-10, 2 Кор. 12:12; Евр. 2:3-4). Временность даров чудотворения объясняется временностью дара апостольства. Временность же апостольского статуса выводится из следующих оснований:

1. Дары апостолов как исключительных свидетелей учения и жизни Христа (Деян. 1:8, 22) отличались от даров остальных христиан (2 Кор. 12:12).
2. Павел считал себя последним из апостолов (1 Кор. 15:8; ср. 1 Кор. 4:9).
3. Статус апостолов описан как исключительное явление, которое не перешло на их приемников (Еф. 2:20-22; Евр. 2:3-4).
4. Некоторые дары апостолов прекратились уже в их время (Деян. 14:11-14; 1 Тим. 5:23; 2 Тим. 4:20; ср. Иак. 5:14).

Если апостольские дары знамений не изменили своих функций или не прекратились, тогда

естественно искать их в истории церкви в первоначальном виде. Однако ничего подобного мы в ней не находим. Кроме языческой практики (дельфийский оракул, египетские мистерии) дар языков использовали лишь раннехристианские ереси: гностики и монтанисты. Современный харизматический богослов Чарльз Крафт в своей книге «Даю вам власть» цитирует Майкла Кроу: «Среди еретических групп, таких, как гностики, мы находим злоупотребление этой свободой, вплоть до (очевидного в апокрифе Деяния Апостолов) взгляда на «экзусиа» (власть) как на магическую силу, которой можно пользоваться для достижения собственных целей».

До Иринея Лионского дар языков очень редко встречался в церкви (напр. Афинагор, «Мольба за христиан», 7.9), однако затем он вообще ничем не засвидетельствован. Этот факт требует своего объяснения. В своем труде «Против ересей» (5. 6.1; ср. «Церковная история», 5. 7) Ириней Лионский пишет: «Мы слышим многих братьев в Церкви, имеющих пророческие дарования и через (Святого) Духа говорящих различными языками и для общей пользы выводящих наружу сокровенное людей и изъясняющих тайны Божьи». Это последнее упоминание о проявлении даров знамений в церковной истории, последующие церковные писатели уже озадачиваются фактом их отсутствия. Так Иоанн Златоуст, комментируя 1 Кор. 12-14, пишет: «Все это место очень неясно. Неясность же производит незнание и отсутствие фактов, некогда случавшихся, а теперь не встречающихся». Таким образом к четвертому веку проявление даров знамений не могло опереться даже на предание или воспоминания. По этой причине Августин (354-430 гг. н.э.) был вынужден написать: "В ранние времена, когда Святой Дух сходил на верующих, они говорили на незнакомых им языках, по мере того, как Дух давал им способность. Это были знамения того времени... но они прошли".

Иными словами, в истории Божьего народа разных времен всегда существовали периоды, когда Божья благодать действовала больше обычного или же вообще не проявлялась. Период жизни апостолов был уникален из-за тесной связи с Личностью Иисуса Христа – Богочеловека. Павел потому отстаивал свое апостольство, что далеко не каждый мог быть апостолом в его дни. Следовательно, проявление чудес, исцелений и знамений руками Христа или Его апостолов не обязаны продолжаться в Церкви Христовой в их первоначальном виде. Наконец, связывать факт физического исцеления с духовным возрождением или передачей благодати уж слишком рискованно, даже если и признать, что оккультные силы обладают меньшей силой чудотворения, чем Божьи. Напротив, даже в те дни именно учение Иисуса Христа было критерием, позволявшим распознавать проявление Божьей благодати от человеческой или оккультной.

Неужели исключительные случаи получения Божьей помощи через материальные предметы могут быть основанием того, чтобы придавать им священный статус? Не все ли они указывают на человеческую слабость и зависимость от видимого? Конечно, ради немощи веры некоторых людей Христос использовал проявление силы посредством материальных предметов. Например, слепорожденному (Ин. 9:6-7) требовалось что-то почувствовать, чтобы он понял что собственно Христос хочет с ним сделать. Если бы не было прикосновения платков апостола Павла, люди бы не могли узнать, откуда пришло исцеление. Однако Господь никогда не довольствовался тем, что это и есть та зрелая вера, которую Он ожидал от таких людей. Напротив, веру сотника, посчитавшего достаточным для получения ответа одного Его слова, Христос поставил в пример всем тем, кто искал материального посредничества (Мф. 8:10; Лк. 7:9). Все опосредованное не способно укрепить веру, которая призвана руководствоваться «не видимым», а «вечным» (1 Кор.

4:18). Христос снизошел к сомнениям Фомы, но сказал: «Блаженны невидевшие и уверовавшие» (Ин. 20:29). В любом случае, единичные случаи исключения не в праве претендовать на обладание статусом обычной и постоянной практики. Считать на основании принципа снисхождения к немощной вере людей, что материальные предметы могут хранить, носить, передавать Божественную благодать, по крайней мере, рискованно. Создается впечатление, что православное представление о «святости» материальных предметов являются уступкой не слабой христианской вере, а сильному язычеству.

Постепенный характер вхождения в Церковь обычая почитать мощи (первоначально лишь христианских мучеников) описывается Павлом Рогозиным так: «Имена мучеников заносились руководящими братьями в списки поместных церквей. В некоторых общинах эти списки оглашались при совершении Вечери Господней, как примеры непоколебимой верности учению Христа. В известные дни, главным образом, в дни годовщины, верующие собирались у могил мучеников, чтобы послушать сказания очевидцев об их мученической кончине. В ту пору никому еще не приходила мысль обращаться в молитве к умерщвленных членам общины и просить их ходатайства пред Богом. В представлении тогдашних христиан подобная молитва могла бы исходить только из уст язычника, не знающего истины, а воздавание Божеских почестей «останкам мучеников» (мощам) показалось бы кощунственным. Но в конце четвертого века в церковь начинает мало-помалу проникать поклонение этим именно «останкам». Переход от уважения к останкам к поклонению им был лишь делом времени» (Откуда все это появилось? с. 11-12).

Ниже тот же автор указывает на реакцию части верных евангельскому учению (см. Иер. 17:9; Ин. 3:6; Деян. 2:29-31; 1 Пет. 1:24; Рим. 7:18; 1 Кор. 1:29; 15:50; 2 Кор. 5:1, 16; Евр. 13:7) христиан на это нововведение: «Антоний Египетский и Афанасий Великий, столпы церкви четвертого века, строго осуждали это опасное, языческое направление в церкви. Чтобы предотвратить темные массы от такой опасности, они приказывали замуровывать в стены храмов все сохранившиеся до того времени останки мучеников и, ни в коем случае, не допускать поклонения им» (там же, с. 12).

Дон Ферберн указывает на время появления мнения о благодатной силе, исходящей от икон и мощей: «Идея, что иконы и мощи святых обладают особой силой, которая может сообщаться тем, кто прикасается к ним, известна еще с IV в., и была выдвинута такими отцами Церкви как Василий Великий и Кирилл Иерусалимский. Поэтому цель почитания иконы состоит не просто в том, чтобы научиться идти путем «обожения», следуя подвигу изображенного на иконе святого. Восточное богословие учит, что икона содержит благодать, оживившую святого, и что икона может сообщить эту благодать православному христианину» (с. 168).

Многие предметы богослужебного культа часто фальсифицировались. Например, в первые годы Советской власти было обнаружено большое количество подделок мощей. Опасаясь разглашения этого факта, 19 февраля 1919 года патриарх Тихон обязал епархиальных архиереев "считая необходимым по обстоятельствам времени (!) устранить всякий повод к глумлению и соблазну", а также "по собственному их усмотрению и распоряжению с архипастырской заботливостью и рассуждением, устранить всякие поводы к соблазну в отношении святых мощей во всех тех случаях, когда и где это признано будет необходимым". Сам процесс создания мощей подвержен

естественным причинам, а не является чудом. Православные христиане забывают о том, что не все мощи святые. В конце 20-х годов в одном из московских подвалов был обнаружен сохранившийся без признаков обычного повреждения труп одного преступника-фальшивомонетчика. И примеров этому много. Процесс создания мумий зависит от особых условий сохранения тел умерших людей, в результате чего погибают гнилостные бактерии, разлагающие мертвое тело в обычных условиях. Сравнительно высокая температура в склепах, малая влажность, отсутствие доступа кислорода и даже образ жизни отшельников содействует тому, что их останки не разлагаются, а превращаются в мумии после их смерти.

В последующее время православные иерархи пытались узаконить ряд сомнительных святынь. Достаточно вспомнить полное вопросов и неясностей нахождение РПЦ МП на чердаке Казанского собора мощей Серафима Саровского, мифологический образ которого известен по писаниям Мотовилова и Нилуса, странное обретение в питерском морге мощей Александра Свирского (против подлинности которых выступали многие эксперты), не говоря уже о сомнительном обнаружении останков иконописца Андрея Рублева в наше время. Интерес к таким благочестивым подделкам и мистифицированным чудесам сильно возрос в связи с появлением в результате демократизации общества сверхъестественных явлений оккультного характера.

Впрочем, и в православные каноны догматы о почитании мощей и молитвах к святым не входят, входит только иконопочитание. Так что от мощей и молитв к умершим святым православным можно отказаться вполне каноническим образом.

2.6. Таинство крещения.

С точки зрения евангельских христиан православное учение о крещении по сути является почти символическим действием вхождения в духовную жизнь или мистическим союзом со Христом. С его помощью Бог начинает работу по возрождению грешника, разумеется, на подсознательном уровне. И. Гумилевский указывает, что «Сын Божий, восприняв природу человеческую, воссоздал её в Себе и дал возможность всем людям через принадлежность к Телу Его - Церкви быть участниками этой новой природы, сонаследниками, составляющими одно тело, и сопричастниками обетования Его (Еф. 3:6) и только тот, кто во Христе, тот новая тварь (2 Кор. 5:17). Начало этой новой, духовной, богообщной жизни подаётся человеку в крещении» (Краткая история и обличение новых рационалистических сект. Киев. 1910. – с. 68). Что это за таинственная такая жизнь, православные авторитеты не объясняют. В лучшем случае мы услышим, что крещение «приобщает человеческое естество к естеству Божьему» (Игнатий Брянчанинов), но и это объяснение недоступно для понимания человеческому разуму. Если это приобщение, тогда почему человек все равно грешит при Божьем обещании даровать способность к новой жизни? В худшем случае, нас ждет голословное заявление, как у Рубского: «Крещение во спасение – это событие, происходящее не в Божественном сознании только, а в существе всего человека».

Между тем данное затруднение непосредственным образом связано с вкравшимся в церковное учение о крещении заблуждением. Так, во второй половине третьего века в карфагенской церкви возникло учение о том, что крещение очищает не личные грехи, а первородную испорченность

или природную склонность ко греху. Ранее считалось, что подсознательные грехи или грехи природного несовершенства сосуществуют с личными грехами, поскольку обе эти разновидности грехов проявляются большей частью независимо друг от друга. Например, в Послании Варнавы (пар. 11) говорится: "Крещение подаётся во оставление грехов. Мы входим в воду, отягчёнными грехами и нечистотою, а выходим из воды плодоносящими в сердце страх и надежду". Или вот подобные слова Григория Богослова из его «Слова на святое крещение»: "Благодать и сила крещения... очищает грех в каждом человеке и совершенно измывает всякую нечистоту и скверну, привнесённую перворождением». Ухватившись за карфагенское замещение одного вида грехов другим, Августин ввел в церковную доктрину положение о первородном грехе.

Из-за этого нововведения в Церковь постепенно проникло ложное представление о том, что искуплением Бог прощает лишь «первородный грех», а личные грехи нужно преодолевать при помощи благодати Божьей. В результате такого объяснения получалось, что юридический аспект искупления был искусственным образом отнесен лишь к прошлой жизни человека, а его будущее стало определяться лишь реальным аспектом искупления, связанным с доктриной освящения. В действительности же первоначальное евангельское учение состояло в том, что юридический аспект искупления дарует человеку не только доступ к пользованию благодатью, но и полноценное спасение в факте примирения с Богом. Примирившийся с Богом человек пользуется не только преображающей благодатью, необходимой ему для личного освящения, но и благодатью оправдывающей его как грешника, еще не успевшего что-либо сделать для Бога (Рим. 3:20; 4:4-8; 11:6; 2 Тим. 1:9; Тит. 3:5).

В результате такого смещения акцента с оправдания на освящения спасение превратилось из факта юридического заключения завета, примирения и усыновления Богом в процесс зарабатывания себе Божьей милости при помощи благодати. Так с легкой руки этого отца Церкви наказание человека Богом в виде внедрения в его природу, по выражению апостола Павла, «закона греха и смерти» стало виной, заслуживающей очередного наказания. И как следствие этого заблуждения «первородный грех» вместо сосуществующего с личными грехами стал единственной причиной последних. (О том, действительно ли крещение оmyвает личные грехи или же лишь символизирует это оmyтие, мы поговорим чуть ниже).

Другим патристическим заблуждением было мнение о том, что крещение смывает лишь грехи, совершенные до уверования человека, но в дальнейшем он должен спасаться самостоятельно. Согласно ему, грехи, совершенные после крещения, либо не прощались (смертные), либо искупались при помощи больших духовных подвигов (обычные). Эта ересь также возникла в западных церквях и рьяно исповедовалась Тертуллианом, постепенно перемещаясь на Восток. Так, Григорий Богослов в своем «Слове на святое крещение» писал: «Купель даёт отпущение грехов соделанных, а не содеваемых». Цитируя этого отца Церкви, Вячеслав Рубский отмечает: «При помощи благодати Божией, подаваемой в крещении, нам предстоит самим искоренить в себе греховные наклонности». Ему вторит Игорь Ефимов: «Крещение снимает с человека первородный грех. За личные грехи, соделанные после крещения, человек должен сам принести Богу удовлетворение посредством добрых дел» (В вере ли вы? с. 79). Хочется спросить уважаемого автора последней цитаты, а как быть с пониманием православной формулы: «Исповедую единое крещение во оставление грехов»? Первородный грех один, а здесь идет речь об оставлении всех грехов. Примечательно, что выражение «во оставление» больше подходит к

вопросу освящения крещаемого, чем к теме оправдания, иначе было бы сказано «для прощения грехов».

Первоначальному же христианству этот взгляд был чужд. Вот что написано, например, в Послании Варнавы: «Мы сходимся в воду, полные грехов и нечистоты, а выходим из нее с приобретением – со страхом в сердце и с надеждою на Иисуса в духе. Получая же отпущение грехов и надежду на имя Господне, мы соделываемся новыми, совершенно вновь созданными, так что имеем младенческую душу, как воссозданную духовно» (цит. по Оболенский П. Критический разбор вероисповедания русских сектантов-рационалистов. Казань. 1903. – с. 201). Уж совсем не соответствуют результаты крещения, описанные здесь, идее прощения «первородного» греха. Скорее в этих словах речь идет о прощении личных грехов, бременем лежащих на сознании, и коренном преображении человека, которое протестанты называют «возрождением». Итак, мы видим как из Церковного Предания была удалена евангельская истина о том, что для прощения грехов достаточно покаяния и веры. Перед нами налицо доктрина о хотя и частичном, но все же самоспасении или самоискуплении. Впрочем, данное мнение могло возникнуть лишь при таком понимании крещения, когда оно преподавалось только взрослым людям.

Тем не менее и в этом случае мы видим несовершенный характер действия крещения, о чем свидетельствуют слова Сергия Страгородского: "В крещении человек одержал первую и, можно сказать, решительную победу над грехом. Но, чтобы окончательно восторжествовать над грехом, необходимо его изгнать совершенно из своей природы. Нужно совершенно очистить свою душу и тело от малейших признаков ветхого человека. Тогда только спадут окончательно "путы" греха, и человек вполне усвоит себе вечную жизнь" (Православное учение о спасении. Казань, 1898. – с. 209). Снова-таки получается, либо человек не все сделал для того, чтобы по-настоящему получить новую или возрожденную жизнь, либо Божий дар ее вообще не предполагал в полноценном виде. Несмотря на это противоречие Вячеслав Рубский тут же торжественно цитирует евангельские слова: «Мы погреблись с Ним (Христом) крещением в смерть, чтобы... ходить во обновлённой жизни... ветхий наш человек распят с Ним, чтобы упразднено было тело греховное, дабы нам не быть уже рабами греху (Рим. 6:4-6)». Своим выделением слов «чтобы» и «дабы» он отводит действие плодов крещения в отдаленное будущее. Похвальная изворотливость!

Такова вкратце история искажений новозаветного учения о крещении. Правда, евангельская истина не затмилась появлением в Церкви данных заблуждений. Например, Иоанн Златоуст свидетельствует о победной жизни христианина после его крещения: "Погрузившись в купель вод, он (грешник) выходит из Божественных вод чище лучей солнечных. Выходя из сей купели, становится не только чистым, но святым и праведным. Ибо апостол сказал: не только омылись, но и освятились и оправдались (1 Кор. 6:11)... Крещение не просто отпускает нам грехи, не просто очищает нас от беззаконий, но так, как бы мы вновь родились. Ибо оно вновь творит нас и образует" (цит. по: Рубский В. Православие-протестантизм. Штрихи полемики).

Первоначальный смысл «спасительности» крещения состоял не в самом исполнении формального обряда, а в исповедании, которое он сопровождал. Именно это исповедание личной веры в искупительный подвиг Христа свидетельствовало не самому человеку, а Церкви и всему

миру о факте его спасения и усыновления Богом. Только после этого заявления он мог быть принят в общину верующих или поместную церковь. Главное в крещении не символ, а заявление грешника, принимающего верой прощение грехов и силу Духа Святого. О подчиненной роли таинства крещения перед апостольским учением ясно свидетельствуют такие слова апостола Павла: «Ибо Христос послал меня не крестить, а благовествовать» (1 Кор. 1:17). Итак, в евангельском понимании значение таинства крещения состоит в подтверждении спасения, а не в его создании или заслуживании. Обряд есть форма выражения личной веры и покаяния грешника, а не спасительное средство. Таинство крещения таким образом не спасает, а лишь демонстрирует перед другими людьми факт спасения. Для самого крещаемого оно есть выражение первого плода веры, поскольку обряд является делом, а значит не может входить в число условий спасения.

С точки зрения евангельских христиан крещение является прилюдным обещанием Богу доброй совести (1 Пет. 3:21) и согласием новообращенного умереть для прошлой и ожить для новой жизни во Христе (Рим. 6:3-5). Оно символизирует его желание отождествиться или подражать смерти и воскресению Христа (1 Пет. 3:21; Рим. 6:10; Гал. 3:26-27; Кол. 2:12). Крещение представляет собой первый плод веры, любви и послушания верующего Господу (Мк. 16:16; Ин. 15:10,14; Деян. 2:38-41; 9:6; 22:16). Крещение совершается ответственным служителем над теми, кто добровольно («охотно») и сознательно («по вере») принял Слово Божье и Иисуса Христа в качестве своего личного Спасителя и Господа жизни (Ин. 1:12; Деян. 2:41; 5:31).

Говоря о точности перевода текста 1 Пет. 3:21, следует отметить частичную справедливость замечания Андрея Кураева о несовершенстве синодальной его передачи, изложенного в его сочинении «Протестантам о православии». В оригинале действительно речь идет не об обещании, а о прощении, но дальнейшая трактовка Кураевым этого текста неприемлема восточным протестантам. Они предпочитают завершить перевод этого текста по-другому: подразумевая под «доброй» совестью снятие с нее груза вины. Иными словами, содержание прощения состоит в очищении совести, что сохраняет за человеком ответственность в деле получения дара спасения. Таким образом вера христианина проявляется в просьбе о помощи. Тогда как уважаемый диакон принимает западный, чисто кальвинистский вариант смысла этого текста, будто у Бога испрашивают саму способность осуждения греха. Данное «прощение» требует сознательной человеческой деятельности в виде исповедания грехов, которое мы и видим в проповеди Иоанна Крестителя и Самого Иисуса Христа (Мф. 3:6; Мк. 1:4; Деян. 2:38).

Данное прощение или исповедание грехов является ключиком, объясняющим нам факт постоянного сопровождения таинства крещения сотериологической терминологией в Новом Завете. Именно исповедание как своей веры в Спасителя, так и своих грехов объясняет всю «спасительность» акта крещения и связь его с получением благодати прощения грехов и силы Духа Святого. В данном смысле исповедание является видимым выражением двух условий спасения – покаяния и веры, будучи первым плодом возрождения. Поскольку спасает именно это исповедание, совершенное во время крещения, а не оно само, крещение нельзя отнести к разряду «спасительных» дел. Крещение – безусловно дело, но спасительным является не оно, а исповедание покаяния и веры.

С точки зрения евангельских христиан крещение является видимым выражением факта духовного

рождения человека, состоявшегося в момент его покаяния и уверования, не будучи его условием. Спасает не крещение само по себе, а вера в Божье прощение, даруемое даром, выраженная в ее прилюдном исповедании крещаемым (Мф. 10:32-33; 1 Пет. 3:21; 1 Тим. 6:12; Евр. 4:14; 10:22-23). Апостол Павел объясняет нам значение этого таинства в Рим. 6 (ср. Кол. 3:8-14; Кол. 2:11-12). Крещением мы демонстрируем всем (церкви и миру) нашу готовность умереть для прошлой жизни и начать новую, во Христе. В этом состоит основной смысл крещения, соответствующий словам Господа о самораспятии (Мк. 8:34; ср. Гал. 2:20; 6:14). Прощение грехов и получение даров Духа Святого есть Божий отклик на нашу веру, выраженную видимо в принятии крещения и словесно в исповедании. В качестве видимого признака духовного возрождения крещение соответствует воле Божьей (Мф. 3:15; Лк. 7:30).

Истинное крещение является правильным как по внутреннему содержанию, так и по внешней форме. Внутреннее содержание определяется верой в Жертву Иисуса Христа и обещанием посвятить Богу свою жизнь (Рим. 4:11; 9:8; Гал. 3:7). Даже уже немаленьких детей (см. «приведены» в Мф. 19:13 и «приходить» и «обняв их» в Мк. 10:14, 16) Иисус благословлял, но не крестил (Мф. 19:15; Мк. 10:13, 16). Сознательное принятие крещения в данном смысле подобно участию в причастии, которое предназначено лишь для тех, кто «достоин» и «рассуждает» о его значении (1 Кор. 11:23-30).

Внешней формой является полное погружение в воду. Последнее опирается как на Библию, так и на правила и каноны Православной Церкви. На способ крещения в виде погружения указывает новозаветная формулировка «крестить в» (смерть, Тело, Моисея, Христа), тогда как об омовении (обливании) косвенным образом может свидетельствовать другое выражение: «крестить (чем-то или кем-то)». Совместимы ли эти понятия в рамках признания баптистской формы совершения крещения? Вполне.

Следовательно мы должны заключить, что таинство крещения в Новом Завете обычно совершалось через погружение (Ин. 3:23; Деян. 8:36), и лишь в более поздний период времени этот способ крещения был заменен на омовение из практических соображений. Тем не менее он лучше подчеркивает идею смерти и воскресения крещаемого со Христом или «во Христе» (Рим. 6:3-6; 7:4; Гал. 3:27; Кол. 2:12). Еще одной идеей, связываемой с крещением, является очищение от греха, символизирующее согласие крещаемого на «совлечение греховного тела плоти» (Кол. 2:11). Хотя ее могут выражать оба термина («омовение» и «погружение»), все же последний делает это более выражено. Разумеется, водное крещение не имеет никакой пользы без личной веры, от которой зависит вопрос обладания крещенным человеком силой Духа Святого (ср. Рим. 2:28-29).

Зноско-Боровский упрекает католиков в нововведении практики обливания и окропления вместо троекратного погружения: «Согласно древней традиции, обливанцы не должны возводиться в степень священства (св. Киприан Карфагенский)» (Православие, римокатоличество, протестантизм и сектантство. – с. 49). Преимущество новозаветной практики крещения посредством погружения в воду не прерывалась и засвидетельствована в «Апостольских правилах», гласивших, что «епископ или пресвитер, если крестить будет без... погружения в воду, да будет лишен священного сана». Также в этом раннем вероисповедном документе требуется проявление крещаемым сознательной веры: «Кто намерен научиться слову

благочестия, тот прежде крещения должен познать Нерожденного Единородного Сына Божия и Святого Духа». Это решение константиновской поры опиралось на давнюю традицию.

На Руси практика крещения через погружение восходит к царствованию князя Владимира и иной не была вплоть до церковных реформ Петра I. Вопрос о так называемом «поливательном крещении» был впервые поднят на «Стоглавом» Соборе в 1551 году, но был отвергнут как нетрадиционный для русского и вселенского православия. Не удивительно, что на Всероссийский церковный собор в 1917 году была представлена докладная записка одного священника о необходимости крещения взрослых согласно догматам и крещальному чину, принятым в Православной церкви.

Уже в «Пастыре Гермы» мы встречаем такие слова: «Человек до принятия имени Сына Божия мертв; но как скоро примет эту печать, он отлагает мертвость и воспринимает жизнь. Печать же эта есть вода, в нее сходят люди мертвыми, а восходят из нее живыми; посему и им проповедана была эта печать, и они воспользовались ею, чтобы войти в царство Божие». Как видно из этих слов, крещаемый призывается «проповедью» Слова Божьего к «принятию» Христа, «отложению» от греха и «восприятию» жизни. Разумеется, эти требования может выполнить лишь взрослый человек.

Иустин Мученик писал о значении и условиях крещения следующее: «Кто убедится и поверит, что это учение и слова наши истинны, и обещается, что может жить сообразно с ним, тех учат, чтобы они с молитвою и постом просили у Бога отпущения прежних грехов, и мы молимся с ними. Потом мы приводим их туда, где есть вода, и они... омываются тогда водою во имя Бога Отца и Владыки всего и Спасителя нашего и Христа, и Духа Святого... А омовение это называется просвещением, потому что просвещаются умом те, которые познают это... И при имени Иисуса Христа... омывается просвещаемый... Крещение предлагается только уверовавшим и давшим свое согласие, то есть исповедавшим свою веру» (Апология Первая. гл. 61).

Последнее предложение фактически запрещает детокрещение, однако в качестве исключения Иустин в другом месте его допускает: «Младенцы удостаиваются благ, даруемых через крещение по вере тех, кто приносит их ко крещению» (цит. по: Перетрухин Н. Обличения лжеучений русских сектантов. М. 1889. – с. 113). Разумеется, что данная уступка возникла на почве неоправданного уподобления ходатайства за взрослых людей ходатайству за ребенка, тем более в вопросе его спасения. При этом нужно учитывать, что некоторые исцеления, совершенные Иисусом Христом, носили характер знамения и не могут уподобляться делу спасения (см. напр. Ин. 5:14-15).

До 215 года есть только три случая описания практики крещения в ранней христианской литературе: «Дидахе», «Первая Апология» Иустина Мученика и «Апостольская традиция» Ипполита. Все они относятся к взрослым людям. Первая историческая ссылка на крещение младенцев находится в сочинении Тертуллиана «О крещении», однако сам он ее осуждает: «Смотря по состоянию, расположению и возрасту каждого, полезно отлагать крещение, особенно же для детей. Ибо зачем без крайней нужды подвергать опасности и самих восприемников? Они могут умереть и не выполнить данного им обета, если же и живы будут, то дурные склонности детей могут воспрепятствовать их ожиданиям. Правда, Господь сказал: «Не возбраняйте им (детям) придти ко Мне». Пусть же приходят, когда несколько возмужают. Зачем невинному

возрасту спешить к отпущению грехов? Мы осторожно поступаем в мирских делах, — как же божественное вверять тому, кому не вверяем земного? Пусть они поучатся искать спасения, дабы видно было, что оно дается просящему» (О крещении, ч. 2, СПб, 1847, с. 26). Таким образом, крещение младенцев не было повсеместной практикой в начале третьего века.

В этом же трактате Тертуллиан признает за мирянами равное со священнослужителями право крестить верующих: «Право совершения имеет верховный служитель (*summus sacerdos*), который есть епископ; потом - пресвитера и диаконы, но не без воли епископа, - ради чести Церкви, при сохранении которой (т. е. чести) существует спасительный мир. В других случаях право это принадлежит и мирянам, ибо что одинаково (*ex aequo*) приемлется, то одинаково может быть и дано, во только бы учащиеся не назывались епископами, или пресвитерами, или диаконами. Слово Божие не должно быть ни от кого срываемо. Посему и крещение - начало божественного (*sensus Dei*) может быть всеми совершаемо». Похоже, что и в Первоапостольской церкви пресвитеры или епископы занимались обучением верующих, а не совершением таинств и ведением организационных вопросов по Первоапостольскому образцу (Деян. 6:2).

Сознательная вера требовалась для принятия крещения Василием Великим, который говорит («О Святом Духе к Амфилохию», гл. 12) следующее: «Вера и крещение - суть два способа спасения, между собою сродные и нераздельные. Ибо вера совершается крещением, а крещение основополагается верою, а та и другое исполняются одними и теми же Именами. Как веруем в Отца и Сына и Святого Духа, так и крестимся во имя Отца и Сына и Святого Духа. И как предшествует исповедание, вводящее во спасение, так последует крещение, запечатлевающее собою наше согласие на исповедание». Хотя он включает крещение в условия спасения, однако не видит никакой возможности спасения без личной веры (см. «исповедание», «согласие»), которую еще не имеют младенцы. Значение крещения, с его слов, состояло во внешнем «запечатлении» внутреннего согласия крещаемого, а не в отпущении грехов, которое могло совершиться лишь актом личного покаяния.

Ниже Василий Великий объясняет, почему необходимо сознательное крещение: «Как же бываем мы в подобии смерти Его? Спогребшись Ему крещением (Рим. 6: 4-5). В чем же образ погребения? И почему полезно такое подражание? Во-первых, нужно, чтобы порядок прежней жизни был пресечен. А сие, по слову Господню, невозможно для того, кто не родится свыше (Ин. 3:8)... Посему крещение символически означает отложение дел плотских, по слову Апостола, который говорит: обрезани бисте обрезанием нерукотворенным, в совлечении тела плоти, во обрезании Христове, спогребшеся Ему крещением (Кол. 2:11)».

Тут же он говорит и о способе крещения, который был общепринятым в христианской церкви его времени: «Посему великое таинство крещения совершается тремя погружениями, и равночисленными им призываниями, чтобы и образ смерти отпечатлелся в нас, и просветились души крещаемых чрез предание им боговедения» (там же, гл. 15; курсив мой). При этом Василий Великий четко отличал между собой символическое действие воды при крещении и благодатное действие Духа Святого. По его убеждению, без личной веры, которая только одна может задействовать благодать Божью (см. напр. Ин. 1:12-13), самое безупречное в каноническом отношении крещение являлось бесполезным действием. Вот как об этом говорит Григорий Нисский: «Если баня послужила телу, а душа не свергла с себя страстных нечистот... напротив

того, жизнь по тайнодействию сходна с жизнью до тайнодействия, то, хотя смело будет сказать, однако же скажу; что для таких вода остается водою» (Большое огласительное слово, гл. 40).

Григорий Богослов также считал «наставление в таинствах веры» обязательным условием крещения (см. напр. Мк. 16:15-16). О том, что в его дни крещение преподавалось взрослым, он пишет следующее: «Иные даже не имеют возможности и принять Дара (Крещения), или может быть по малолетству, или по какому-то совершенно не зависящему от них стечению обстоятельств, по которому не сподобляются благодати, хотя бы сами того и желали» (Слово 40. На Святое Крещение).

Вопрос о детокрещении у Отцов Церкви до Августина не стоял по той простой причине, что детей приравнивали к тем, кто хотел бы креститься, но не смог по вынужденным обстоятельствам. Вот что пишет об этом Григорий Великий: «Если ты признаешь убийством одно намерение убить, без совершения убийства, то почитай крещенным желавшего креститься, но не крестившегося действительно» (там же). Чуть ниже Григорий советует крестить младенцев, «если настает опасность» их смерти. В целом же крещение в его дни не считалось обязательным для младенцев.

До конца второго века не крестили даже болезненных детей. Еще во время работы Никейского собора вопрос о детокрещении вызывал большой спор. Детокрещение эпизодически встречается в третьем веке, конкурирует с крещением взрослых в четвертом, в пятом официально принимается на Западе, а повсеместно утверждается лишь в шестом. Причем императоры заставляли крестить детей под страхом сурового наказания. Так, например, в кодексе Юстиниана сказано: «Родители, как скоро сами они были крещены, обязуются под страхом тяжких наказаний крестить своих детей», а император Лев Философ повелел крестить детей до истечения 40 дней от рождения.

Настаивая на сознательном крещении, Василий Великий и Иоанн Златоуст сильно возражали против совершения этого обряда над умирающими людьми в глубокой старости. Так Иоанн Златоуст объяснял это следующими соображениями: «Невозможно сподобиться благодати тому, кто не бодрствует... Христос всегда говорил приходящим к Нему: веруешь ли? Потому что, если мы не освоимся с тем, что даруется, то не будем сильно чувствовать и благодетельства... Бог сначала prepares бодрственную душу, и тогда же изливает благодать... Как возможно тому, кто потерял сознание, быть правильно посвященным в таинство?» (Св. Иоанн Златоуст. Творения, СПб, 1896, т. 9, с. 15-18).

Григорий Богослов также допускал возможность крещения болезненных детей (с трех лет), только с оговоркой: «однако же оградиться им Крещением без сомнений гораздо полезнее, по причине внезапно встречающихся с ними, и никакими способами не предотвращаемых, опасностей». Снова-таки позволение было обусловлено какими-то внешними опасностями, а не «первородным грехом», как стал учить позже в западных церквях Августин. О том, что детям не вменяется этот грех, говорит тот же Григорий Богослов: «За грехи неведения (нерадения) не взыскивается с них по причине возраста» (там же).

Со времени Августина, который считал, что крещение очищает «первородный грех» в значении снятия вины, а не обретения способности преодолевать греховную склонность, в церкви во всей

полноте утвердилось мнение об оправдании (прощении грехов) посредством крещения. Личные грехи уже не исповедовались, поскольку в задачи крещения стало входить исключительно уничтожение последствий «первородного греха». Так стали учить, что без крещения не может быть спасения. Постепенно вера лишилась статуса исключительного (конечно, в союзе с покаянием) условия спасения и была оттеснена обрядом крещения, а затем и многими другими.

После Августина, например, такие слова Григория Богослова, как «купель дает отпущение грехов соделанных, а не содеваемых», стали считаться странными (Слово 40. На Святое Крещение), поскольку грехи верующих людей Августин объяснял лишь формальностью их возрождения, считая таковых людей не только случайными в Церкви, но и непредопределенным для спасения. Иустин Мученик также считал целью крещения «оставление грехов», а не только их прощение, когда писал, что «нет другого пути, кроме того, чтобы вы, познавши нашего Христа и омывшись тем крещением во оставление грехов, о котором возвещал Исаия, жили потом без греха» (Диалог с Трифоном иудеем, гл. 44). Перестать же грешить мог не младенец, а только взрослый человек, равным образом и выполнить условия крещения в виде предварительных: молитвы, поста, наставления, исповедания, отречения и т.д.

Итак, как правило, отцы Церкви до Августина преподавали крещение в сознательном возрасте, однако они ошибочно считали, что крещение дарует оправдание или прощение грехов (хотя первоначально не личных, а бессознательных). Когда же при Августине начали крестить детей в обязательном порядке, первоначальное исповедание личных грехов (как и крещение взрослых лиц) было окончательно предано забвению. Вместо требования с крещаемого «отречения от безбожия и исповедания Божества» (Григорий Богослов), стали требовать это с крестных отцов, обязав им духовное попечение младенцев до их прихода в сознательный возраст. Остатки представлений о необходимости личного отречения от сатаны и посвящении себя Богу сохранились лишь в православной литургии. Так новозаветное учение о спасении посредством личной веры (Рим. 10:9, 13; Евр. 4:2) было предано забвению. Вера вместо сознательной и опирающейся на слышание Слова Божьего (Ин. 6:45; 12:47; Деян. 15:7; Рим. 10:14, 17; Еф. 1:13; 4:21; Кол. 1:23; 1 Фес. 2:13; 2 Тим. 1:13; 3:15; Евр. 2:3) превратилась в бессознательную и пригодную для крещения даже младенцев.

Многие отцы Церкви, имевшие верующих родителей, были крещены во взрослом состоянии: Иоанн Златоуст в 20 лет, Григорий Богослов в 24, Василий Великий и Августин в 30, Киприан Карфагенский в 45. И лишь с Киприана Карфагенского практика детокрещения получила свое признание в некоторых западных церквях. При этом Киприан нисколько не смущался внутренним противоречием, содержащимся в его нововведении: "Не возбраняется крещение и благодать, тем более не должно возбранять его младенцу, который, едва родившись, ни в чём не согрешил, кроме того, что произведши от плоти Адама, восприял заразу древней смерти через самое рождение. И который тем удобнее приступает к принятию отпущения грехов, что ему отпускаются не собственные, а чужие грехи» (Послание 59 Фидуму).

Осторожностью пронизано и первое детокрещенское определение Карфагенского Собора (252): "Не должно нам никого устранять от крещения и благодати Бога, о всем милосердного, благого и снисходительного. Если этого надо было держаться по отношению ко всем, то особенно, как мы думаем, нужно соблюдать это по отношению к новорожденным младенцам, которые уже тем

заслуживают преимущественную нашу помощь и милосердие Божие, что с самого начала своего рождения они своим плачем и слезами выражают одно моление». Примечательно, как творцы этого вероисповедного документа сформулировали обоснования данного нововведения: «как мы думаем» и «плач и слезы» как признак сознательного «моления»! Ничего лучшего придумать они не могли. Ни слова о церковной традиции, ни слова о Библии. Неудивительно, что это явно разрешительное, а не претендующее на статус обязательного определение не всегда соблюдалось даже в карфагенских церквях вплоть до времени Августина. Несмотря на этот факт, Рубский оспаривает мнение Рогозина о повсеместном распространении практики детокрещения лишь в шестом веке. Конечно, такой трюк объяснить нельзя иначе, как тем, что его аргументация рассчитана на читателей, имеющих низкий уровень знания церковной истории.

Впервые о детокрещении, как отмечает П. Рогозин, упоминает лишь Ириней Лионский. Причем его слова о причастности детей к спасению вполне можно понять и без необходимости крещения невинных в сознательном отношении детей: "Христос пришёл спасти через Себя всех, - всех, разумею тех, которые возрождаются чрез Него для Бога: младенцев и детей, и отроков, и старцев" (Против ересей, кн. 2, гл. 22). Иначе никак нельзя объяснить, что учение о детокрещении так медленно и проблемно прививалось в раннем христианстве. Тертуллиан все еще призывает к промедлению в вопросе преподания крещения, особенно детского: «Учитывая особенности, характер и даже возраст каждой личности, полезнее помедлить с крещением, особенно маленьких детей. Зачем же, если в этом нет такой уж необходимости, подвергать опасности крёстных родителей, которые и сами могут не выполнить своих обещаний, будучи смертными, или могут быть обмануты проявлением дурных наклонностей своих восприемников?» (О крещении, 18).

Сторонником детокрещения был Ориген, опиравшийся при этом на возникшее в его дни заблуждение о необходимости крещения для очищения первородной испорченности: "Так как чрез таинство крещения очищаются скверны рождения, то крещаются и младенцы» (цитируем по Рубскому). Никто из апостолов Христа не призывал людей креститься для очищения бессознательных или природных грехов. Первородная испорченность или, как говорил апостол Павел «закон греха и смерти», преодолевается не внешним крещением, а духовным отождествлением со Христом. Если же крещение, по утверждению Рубского, несет исцеление от самой первородной болезни или испорченности, тогда неясно, почему христиане умирают.

Первоначальное христианское требование крестить только взрослых людей было отвергнуто вскоре после получения Церковью официального статуса при Константине Великом, когда через крещение человек не просто становился членом Христовой Церкви, но и гражданином «христианской» державы. Однако сопротивление детокрещению никогда не покидало Церковь. Еще до того, как оно вылилось в организованную Радикальную Реформацию в 1925 году в Цюрихе, этих же идей придерживались многие предшественники реформаторов.

«Одной из таких групп были донатисты (III в. по Р.Х.) в Северной Африке, большинство которых остались верными принципу крещения взрослых верующих. Между VIII и XIII веками в Северной Италии возникла группа, известная как патарины, осуждавшая практику крещения младенцев как ошибочную. Влияние патаринов было особенно велико в Милане. Беранжар Турский, скончавшийся в 1088 г., критически относился к преобладавшим тогда магическим концепциям

таинств. За это он был осуждён как еретик в Льеже... Некоторые петробрусиане в XII веке также отвергали крещение младенцев, говоря о необходимости крещения только взрослых верующих. Вальденсы изложили свою веру в крещение верующих в двенадцатой статье своего исповедания... В XIV веке Джон Уиклиф и его последователи – лолларды – отвергали крещение младенцев. В конце XV - в начале XVI веков богемские братья, последователи Яна Гуса, подвергались преследованиям за отрицание необходимости крещения младенцев. Таким образом, можно сделать вывод о том, что существовала определённая преемственность среди небольших групп, которые, вероятно, придерживались новозаветной концепции возрождения и крещения верующих. Эта преемственность существовала вплоть до начала протестантской Реформации» (История баптизма. Вып. 1. Одесса. 1996. – с. 21).

Разумеется, движение за сознательное крещение не везде было чистым. Часто оно было засорено различными человеческими заблуждениями, тем не менее даже таким способом оно заявляло о себе в смутные времена общецерковного отступления от евангельских истин. Никак нельзя оправдать выражение протеста против церковных злоупотреблений в виде вооружённой борьбы несмотря на то, что часто это была лишь ответная мера. Например, движение патаринов призвало взяться за оружие в борьбе с папской империей лишь после того, как Католическая церковь осудила родственное ему учение альбигойцев. После того, как на совете в Аиби, созванном епископом Герандом в 1176 году, были осуждены альбигойцы, последовало открытое восстание и во всей этой области начались беспорядки.

В 1522 году с противниками детокрещения столкнулся и Лютер в лице Никлоса Шторха, Томаса Дрекслея и Марка Штубмера, хотя последние и смешали это учение с рядом неевангельских учений. Примечательно, что один из первых лидеров Реформации Ульрих Цвингли до того, как принял идею государственной церкви, также был анабаптистом, т.е. признавал крещение исключительно по вере. Когда же он отошел от этих позиций, против него выступили Конрад Гребель и его сторонники в Цюрихе. Вследствие возрождения учения о сознательном церковном членстве анабаптисты учили о том, что каждый член Церкви является лицом, способным нести личную ответственность за свои убеждения и поступки, включая и дисциплинарную. В лице последователей Менно Сименса идея сознательного членства в Церкви, осужденная в лице донатизма, была подхвачена баптистами, пятидесятниками, адвентистами и другими протестантскими церквями. Рост влияния этого движения в мире только доказывает правоту евангельского тезиса о крещении «по вере», а значит и невозможности оправдания через крещение.

Чем же православие оправдывает практику детокрещения? Упоминанием в Писании выражений типа «уверовал сам и весь дом его» (Ин. 4:53; Деян. 10:6; 11:14; 16:15, 31; 1 Кор. 1:16; 2 Тим. 4:19). Если это было бы так, тогда почему о детокрещении сказано столь мало и неясно. Почему Христос вместо того, чтобы крестить приводимых к Нему детей, их только благословил? В древности в понятие «дом» входили и взрослые дети, даже имеющие собственные семьи. По этой причине Иисус говорил: «Всякий город или дом, разделившийся сам в себе, не устоит» (Мф. 12:25; ср. Мк. 3:25; 10:29; Лк. 8:39; 10:5; 16:27). Наконец, при внимательном изучении контекста мест Писания, на которые ссылаются апологеты детокрещения, можно обнаружить далеко не детский возраст тех, кто входит в понятие «дом его». Так, дом Корнилия был в состоянии «собратиться» из других домов (Деян. 10:27), «слушать слово» (Деян. 10:33, 44) и «предстоять

перед Богом (Деян. 10:33). Каким же был этот дом по возрастному цензу, говорят слова: «Корнилий же ожидал их, созвав родственников своих и близких друзей» (Деян. 10:24). Кстати, обычно на специально устроенных встречах не присутствовали дети. Дом стража также был в состоянии «возрадоваться» от полученного спасения (Деян. 16:34). Павел и Сила «проповедовали Слово Господне ... всем бывшим в доме его» (Деян. 16:32). Дому Онисифорову можно было передать письменное приветствие. Высокое положение царедворца, Лидии и начальника тюрьмы в Филиппах свидетельствует об их довольно зрелых годах, так что их даже младшие дети были, скорее всего, в сознательном возрасте, которым считался по еврейскому обычаю двенадцатилетний. Судя потому, что слова «дом» и «домашние» могут включать в себя в контексте крещения исключительно взрослых родственников, ссылка на них не содержит в себе достаточной убедительности. Когда же этот довод предоставляется в качестве единственного, да еще и противоречит евангельскому представлению о крещении как о сознательном действии крестящегося, его трудно признать в качестве серьезного аргумента.

Правда, Рубский приводит и богословское обоснование практики детокрещения: «Нелогично предполагать, что до Христа младенец мог быть членом Завета Божия, а после пришествия Христа это вдруг оказалось невозможным». Похоже, уважаемому священнику совершенно неизвестны библейские основания замены ветхозаветной корпоративной концепции спасения на новозаветную индивидуальную. Впрочем, даже в Ветхом Завете обряд обрезания никогда не был гарантом спасения. Наверное, Рубский запомнил следующие слова апостола Павла: «Ибо не тот Иудей, кто таков по наружности, и не то обрезание, которое наружно, на плоти; но тот Иудей, кто внутренне таков, и то обрезание, которое в сердце, по духу, а не по букве: ему и похвала не от людей, но от Бога» (Рим. 2:28-29). «Блажен человек, которому Господь не вменит греха. Блаженство сие относится к обрезанию, или к необрезанию? Мы говорим, что Аврааму вера вменилась в праведность. Когда вменилась? по обрезании или до обрезания? Не по обрезании, а до обрезания» (Рим. 4:8-10). «Ибо не все те Израильтяне, которые от Израиля; и не все дети Авраама, которые от семени его, но сказано: в Исааке наречется тебе семя. То есть не плотские дети суть дети Божии, но дети обетования признаются за семя» (Рим. 9:6-8).

Еще одним оправданием, согласно Рубскому, детокрещения в православии служит аргумент природной болезни (по Августину греховности), которую якобы нужно очистить крещением в детском возрасте. Если эта испорченность (или как ее называет Рубский «прародительская зараза») все равно не вменяется человеку, то зачем ее и очищать. В ответ на это возражение Рубский заявляет, что это нарушает принцип условности спасения. Однако даже в православной догматике принята доктрина о предузнании Богом веры или неверия людей, которая непосредственным образом относится к данному вопросу. Повторим еще раз аргумент о бесполезности крещального омытия «природной болезни»: крещение не дарует христианину бессмертия. Если же значение самого термина «болезнь» Рубский начнет переиначивать, можно напомнить ему его же слова: ««Что с человеком ни делай, а он упорно ползёт на кладбище», – говорил М. Жванецкий. Независимо от того вменяется это ему в вину, не вменяется или "вменяется не окончательно". Младенцы больны этой же болезнью». Если евангельские христиане не связывают со спасением вопрос природного совершенства человека, то православным это утверждение создает явные проблемы.

Если проблема природной испорченности может быть разрешима при помощи детокрещения,

тогда как понимать слова Иоанна Златоуста: «Если же души праведных в руке Божией, то и души детей, так как они не сделались ещё злыми» (Толкование на Евангелиста Матфея. Беседа 28, пар. 3)? Об этих словах известного отца Церкви православные вспоминают лишь тогда, когда обсуждают вопрос невозможности принятия или преподания крещения каким-либо лицам по объективным причинам. В остальных же случаях можно услышать даже чрезмерное полагание на обряд, что, например, видно в словах Кирилла Иерусалимского: «Тот кто хотя бы добр был по делам, но не получил запечатления водою и Духом, не войдет в Царство Небесное» (Огласительное поучение, 3.2). Отсюда недалеко и до взгляда Августина на полномочия крещения: «Некрещенные младенцы идут в ад!»

Рубский также говорит и о том, что протестантский взгляд на крещение оставляет вне спасения ветхозаветных праведников, не имевших новозаветного учения о сознательной вере: «В Церкви ли некрещёные: Авраам, Исаак и прочие? Безусловно (см. Мф. 8:11). Вошли ли в Церковь "язычники, не имевшие закона, но по природе законное делавшие"? (Рим. 2:14) Ответ тот же. Значит, есть и иной путь в Церковь – дохристианский. Им и ныне спасение возможно и для тех, для которых благовестие Нового Завета по объективным причинам не может быть расслышано, но при этом культивирование низшего в себе не стало естественным. К этой категории, без сомнения, относятся и дети...» Согласно словам апостола Павла, приведенным выше, спасение и в Ветхом Завете находилось в зависимости от веры человека, хотя и дела тогда играли в нем определенную роль. Следовательно, вера требовалось и для них, по этой причине евреи совершали обряд «инициации» детей или приобщения их к обществу народа Божьего, но даже этого нет в современном православии. По этой причине приравнивать младенцев к ветхозаветным праведникам не совсем корректно.

Иную позицию в защите детокрещения занял Сергей Кобзарь: «Дети не успели еще отвернуться, уйти от Бога. Они не успели еще повернуть ко греху, чтобы нужно было от него обращаться (каяться). Дети пребывают в смирении, кротости, духовной нищете, чистоте сердца; они незлобивы, незлопамятны, любящие, быстро прощающие и т.д., а все это есть плоды истинного покаяния, которых с таким трудом нужно добиваться взрослому. Т.е. ребенок пребывает в состоянии покаяния (отвращения от греха), и это есть лучшее время, чтобы его крестить» (Почему я не могу оставаться баптистом и вообще протестантом, с. 131). Что это? Проповедь о бессознательной вере? Тогда как это согласовать с евангельским выражением «вера от слышания»? Данный аргумент разбивается о вопрос: Как может крещение сохранить все эти добрые качества в ребенке, когда он повзрослеет? Как раз печальный опыт отпадения от такой формальной принадлежности к Церкви доказывает бесполезность обряда таинства как священнодействия в деле сохранения крещенных в родительской вере. Евгений Пушков в связи с этим приводит интересный случай:

«Мэр одного из городов Украины проделал интересный эксперимент. Когда православный священник стал обвинять его за то, что он позволил баптистам построить очень красивый Дом молитвы и перед ним оградить озеро с лебедями, то мэр неожиданно вызвал своего шофера. «Сажай священника и быстро едем», — приказал он. «Куда?» — удивленно спросил священник. «В тюрьму», — был короткий ответ мэра. Там он велел начальнику тюрьмы провести их по камерам. Когда открывалась дверь камеры и заключенные вопросительно смотрели на священника, мэр задавал вопрос: «Баптисты есть?» «Нет», — хором отвечали арестанты. «А кто

же вы?» «Мы православные», — везде был один и тот же ответ. «Вы все поняли?» — спросил мэр священника. Тот молчал». Как говорится, здесь комментарии излишни.

Наконец, православный подход к спасению через крещение плохо увязывается с такой общей, правда, с протестантами, проблемой как посмертная судьба умерших младенцев. Восточные протестанты несколько не склонны преувеличивать значение первородного греха, получившего ложную интерпретацию в учении Августина. По их убеждениям, умерший младенец грешен, но не виновен, по крайней мере, в той степени, чтобы быть лишенным возможности спасения.

В настоящее время, к этой позиции примкнули даже католики. "В этой, а также в некоторых других ситуациях таинство крещения не является абсолютно обязательным, оно вторично по сравнению с желанием Бога спасти каждого человека", - говорится в документе, изданном 20 апреля 2007 года Международной теологической комиссией и утвержденном Папой Римским Бенедиктом XVI. В тринадцатом веке католические богословы несколько смягчили учение Августина о неизбежном осуждении на гибель всех некрещенных в детстве людей. Они признали существование в аду особого места («лимбо») для таких лиц, которые в нем не подвержены каким-либо страданиям из-за вынужденной ситуации невозможности очиститься от «первородного греха» посредством таинства крещения. Правда, эти богословы и с трудом представляли себе возможность такого состояния полуспасения или полугибели. Сегодня же Римский Папа подписал официальный документ о полной отмене концепции существования «лимбо».

Следовательно, даже католики пришли к выводу, что значение таинства крещения нельзя переоценивать. Хотя Бог предвидит не только будущую веру умершего без крещения человека, но и его дела, если нужно выбирать между делами (таинствами) и верой, то предпочтение придется отдать в любом случае последней. Вера важнее таинства, поскольку является его условием, что находится в полном согласии с православной доктриной о спасении. Например, Игорь Ефремов пишет: «Православным чуждо католическое понимание спасения делами, если совершаются они без сердечного расположения» (В вере ли вы? с. 86).

В заключение данного раздела вкратце представим евангельский взгляд на личность крестителя. Личность крестителя важна для восточных христиан как первого свидетеля принятия спасения крещаемым человеком. Согласно их трактовке текста Ин. 20:23, служитель имеет право объявить грешнику путь спасения, засвидетельствовать перед другими людьми о его согласии принять Божьи условия спасения и утвердить его в факте Божьего прощения. Иными словами, крещение свидетельствует о вере крещаемого в евангельский способ спасения и на этом основании вводит его в поместную церковь Христа. По этой причине крестить у евангельских христиан имеет право лишь рукоположенный служитель, имеющий преемственность рукоположения (хиротонии) от других служителей. О своей причастности к вселенской хиротонии русские протестанты могут говорить в значении вероучительной преемственности, полученной ими от рукоположенных меннонитских служителей (А. Унгер, И. Виллер, П. Фризен).

По этой причине И.С. Проханов был рукоположен в 1924 году у богемских братьев (преемников гуситов), а не у служителей, исповедующих баптизм, первые основатели которого крестили себя сами. Хотя представителей от поместной церкви на этом избрании не было, по возвращении Проханова из Праги его рукоположение было одобрено на торжественном богослужении

ленинградской общины Евангельских христиан. Подобным же образом шведские лютеране и английские методисты претендуют на то, что и у них сохранилась апостольская преемственность. Поскольку преемственность рукоположения напрямую связана не с церковной иерархией или структурой, а с апостольским учением, восточные протестанты различают внутренний и внешний аспекты апостольской преемственности, которые могут и не совпадать друг с другом.

В глазах восточных или евроазиатских протестантов, в частности баптистов, сам акт рукоположения носит как формальное, так и внутреннее значение, которые в определенной степени взаимосвязаны между собой. Поскольку он является видимым знаком или символом, то сам по себе не уполномочен нести какие-либо духовные благословения. Тем не менее рукоположение удостоверяет вероучительную правоверность видимым образом через посредство личной веры в истинность передаваемого устно учения (понимания Библии) со стороны как рукополагающего, так и рукополагаемого участников этого священнодействия. Именно верность принятой истине является главным условием духовной эффективности акта рукоположения (Лк. 12:46; 1 Кор. 4:2; 1 Тим. 1:12; 2 Тим. 2:2; Евр. 2:17).

Хотя не всякая хиротония может считаться подлинной, мы обязаны придерживаться внешнего обряда рукоположения. И только Бог в вечности разберется, какая из них была истинной в каждом отдельном спорном случае. Наличие ошибочных рукоположений несколько не устраняет истинных, то есть отвечающих библейским требованиям.

2.7. Таинство причастия.

О значении причастия православные теологи учат следующее: «Таинство евхаристии издревле называлось и называется... общением, потому что, приобщаясь этого таинства, все мы делаемся едино с Господом Иисусом и между собой» (Макарий, митр. Московский и Коломенский. Православно-догматическое богословие. В 2-х т. М., 1999. т. 2. – с. 367-368). С виду это – очень похожее на протестантское определение причастия. Следовательно нам нужно уточнить характер такого единства в православном употреблении. Смысл его в спасительной силе любого таинства. «Для укрепления и возрастания в благодатной жизни, за которой должен последовать живот вечный (жизнь вечная), необходимо христианину питаться животворной пищей в таинстве Евхаристии...» (там же, с. 407).

Отношение к евхаристии указывает на общее понимание православным значения всех церковных таинств: они – исключительные средства передачи Божественной благодати. Вот что пишет Андрей Кураев в своей работе «Можно ли спастись вне Церкви»: «Протестанты похожи на человека, который видит в пустыне умирающего от жажды путника и, радушно подойдя к нему, начинает рассказывать умирающему о пользе воды. Три часа он говорит о том, какие замечательные свойства у воды, о том, что без воды не может быть жизни, о том, что надо бороться за чистоту источников и водоемов... А затем уходит, так и не дав жаждущему ни капли воды. "Разве ты еще хочешь пить? Разве недостаточно тебе "хороших вестей о воде"? Хочешь саму воду? Но у нас ее как раз и нет. Мы пьем "символ воды", мы даем людям "воспоминание о воде". Это только невежественные православные и католики считают, что жидкость в их

литургических сосудах действительно есть Вода Жизни, Кровь Христа. А мы считаем, что вода - это слова Христа. Эти слова мы тебе и пересказали. Почему же ты еще хочешь пить?! Ты же слышал: "задача Церкви - проповедь Евангелия", а совсем не Причастие Телу и Крови Христа; ты же слышал, "слышание открывает людям путь ко спасению", а совсем не соединение с Богочеловеком».

Тем не менее, уважаемый диакон бьет мимо цели: евангельские христиане верят в получение благодати Божьей не через слышание Слова Божьего, а через его исполнение, причем не исключительно формальное и внешнее, но и нравственно-духовное. Слышание и обучение Слову Божьему – является предварительным условием для личного освящения христианина посредством Божественной благодати прощения и наделения духовной силы для борьбы со грехом. Если бы таинства давали благодать, употребляющие его имели бы ее с избытком и перестали бы жить греховной жизнью. Пока же о нравственном облике принимающего регулярно церковные таинства в православии нам приходится лишь сожалеть.

Вот почему у евангельских протестантов отношение к церковным таинствам иное: воспитательное, образное, напоминающее. Сказанное относится и к их пониманию значения Вечери Господней. Западный протестантский богослов анабаптистской традиции Уильям Макдональд так комментирует текст 1 Кор. 10:15-16: «Выражение "чаша благословения" относится к чаше вина на Вечере Господней. Это чаша, говорящая о величайшем благословении, снизошедшем на нас через смерть Христа; поэтому она названа чашей благословения. Придаточное предложение "которую благословляем" означает "за которую мы благодарим". Когда мы берем эту чашу и подносим ее к губам, этим самым мы говорим, что сопричастны всем тем благам, которые изливаются в Крови Христа. Поэтому мы можем перефразировать этот стих следующим образом: "Чаша, говорящая о величайших благословениях, данных нам через смерть Господа Иисуса, та чаша, за которую мы благодарим, - не является ли она свидетельством того, что все верующие - сопричастники благ, сокрытых в Крови Христовой?" То же самое верно и в отношении хлеба, который преломляем, - хлеба причастия. Когда мы едим хлеб, мы говорим этим самым, что спаслись приношением Тела Его на кресте Голгофы и поэтому все мы - члены Его Тела. И чаша, и хлеб говорят об общении с Христом и участии в Его славном служении для нас».

Вечеря Господня заповедана Спасителем с целью постоянного воспоминания и возвещения Его Голгофских страданиях (Мф. 26:27-28; Лк. 22:19-20; 1 Кор. 11:24-26). Это священнодействие периодически указывает на необходимость обновления верующим его спасительного завета «во Христе» (Ин. 6:35, 51, 53-58; Рим. 4:11; 1 Кор. 11:27-32; ср: 1 Кор. 10: 14-22), на возвращение Христа во славу (Мф. 26:29; Мк. 14:25; Лк. 22:16,18; 1 Кор. 11:26) и единение верующих друг с другом как частей одного Тела Иисуса Христа (1 Кор. 10:16-17; 11:33). Совместное принятие пищи во времена апостолов Христа указывало на признание и единство, поэтому хлебопреломление налагает на верующих обязанность иметь друг с другом мир (Лк. 1:79; 10:6; 1 Пет. 3:11-12; 1 Кор. 7:15; 14:33; 2 Кор. 13:11; Еф. 4:3; 2 Тим. 2:22). Это и означает иметь «общение друг с другом» (1 Ин. 1:7), «рассуждать о Телесном Господнем» (см: Рим. 8:5-7; Кол. 3:1-2; Евр. 12:3) и принимать участие в Вечере Господней «достойно» (см: Мф. 10:11,37-38; 1 Фес. 2:12; Еф. 4:1; Флп. 1:27; Кол. 1:10; Откр. 3:4).

Препятствиями для принятия хлеба и вина в Вечере Господней являются: нарушение отношений

христианина с другими людьми по его вине (Мф. 5:24), нежелание простить чужую вину (Мф. 18:35; Иак. 5:9), противление Божественному дисциплинированию (1 Кор. 11:30; Евр. 12:5-11), колебания в вере (Евр. 10:22), нежелание признать свои грехи и осудить их (1 Ин. 1:9; 1 Кор. 11:31). Тем не менее искренне исповеданный перед Богом грех не должен служить причиной уклонения от участия в хлебопреломлении (1 Ин. 2:1-2). Поэтому к совершению этой заповеди Божьей нужно подходить со всей серьезностью, чтобы не быть «виновными против Тела и Крови Господней» (1 Кор. 11:27). Таким образом евангельские христиане видят в Хлебе и Вине символы духовной жизни и питания, но не средства передачи Божественной благодати, которая, по их мнению, передается без материальных посредников, а исключительно лишь через проповедь Слова Божьего, молитву и духовное общение. О духовном понимании евхаристии учил Иринеи Лионский, что нехотя признает даже Кураев: «Нередко Иринеи говорит о том, что причастие есть причастие Духу и Слову Божию, что может быть уложено в протестантскую экзегезу евхаристии» («Наследие Христа», глава «Спор о материи и энергии»).

Тем не менее в католицизме, а затем в православии возникло и постепенно укоренилось мнение о «пресуществлении» или превращении в хлеб и вино Вечери Господней «истинного Тела и Крови Иисуса Христа». Павел Рогозин (с. 50-51) детально описывает появление этого заблуждения в Западной Церкви и постепенное проникновение его в Восточную. О евангельском значении таинства евхаристии или причастия он пишет: «Называя вино кровью, а хлеб телом Своим, Иисус воспользовался тем образным языком, каким пользовался почти всегда и какой так широко был распространен среди жителей Востока. Разве ученики не слыхали таких выражений как: «Я есмь хлеб», «Я есмь свет», «Я есмь дверь», «Я есмь Пастырь», «Я есмь истинная виноградная Лоза» и т.п. Естественно, что в данном случае, говоря «сия чаша – есть новый завет» или «сие тело Мое за вас ломимое», Христос употребил слова, как символы Его искупительной жертвы. Заметьте, что после того, как Христос вознес к Отцу молитву благодарения (после которой, полагают, и произошло пресуществление), Он все же продолжает называть вино вином и хлеб хлебом, говоря: «Сказываю же вам, что отныне не буду пить от плода сего виноградного до того дня, когда буду пить с вами новое вино в Царстве Отца Моего Небесного» (Мф. 26:29)» (с. 52). Далее Рогозин отмечает искажение Восточной Церковью (православием) первоначальной евангельской практики раздельного принятия хлеба и вина, хотя это и меньшее отступление, чем в католицизме, лишившем своих прихожан чаши Господней.

Мнение о пресуществлении (преобразования) хлеба и вина Вечери Господней в Тело и Кровь Иисуса Христа основано на буквальном понимании слов Иисуса Христа «Сие есть Тело Мое... Сия есть Кровь Моя» (Мф. 26:26, 28; ср. Ин. 6:48-49). Впервые оно встречается у Игнатия Антиохийского, который с его помощью выступал против ереси докетизма. Этот епископ писал о докетах следующее: «Они удаляются от Евхаристии и молитвы, не исповедуя, что Евхаристия есть плоть нашего Спасителя Иисуса Христа, пострадавшая за грехи наши, которую Отец воскресил по благодати» (Послание св. Игнатия Богоносца к смирнякам. Писание мужей апостольских. гл. 7. Рига, 1994. – с. 342). Примечательно, но данное выражение Игнатия Антиохийского вовсе не доказывает православного понимания Евхаристии, поскольку было призвано защитить именно человеческую природу Иисуса Христа. То же можно сказать и о выражении Иустина Мученика: «Пища сия, над которой произнесено благодарение молитвою Слова Его, по преложении питающая нашу кровь и плоть, есть плоть и кровь Того же

воплотившегося Иисуса Христа» (Апология Первая, 61).

Тем не менее, когда ересь докетизма была преодолена, в западных церквях возникло мнение о пресуществлении (превращении) хлеба и вина в Тело и Кровь Господа, которое выражали и некоторые восточные отцы церкви, однако скорее лишь на терминологическом уровне. Тем не менее, как свидетельствуют сами сторонники пресуществления, еще в середине третьего века данное учение вызывало большие споры. Причиной их было отвращение, вызываемое от осознания в евхаристических вине и хлебе вкуса материальных частиц Тела и Крови Иисуса Христа. Конец этим спорам положил Иоанн Дамаскин, заявив чисто по-халкидонски: «То есть преложение Даров совершенно реально, но его образ или способ непостижим» (Точное изложение православной веры, кн. 4, гл. 13).

Догмат о пресуществлении проник в Церковь без богословских дебатов и даже элементарного осмысления. Тем не менее он периодически поднимал вопрос, как вообще возможно превращение Святых даров в Тело и Кровь Иисуса Христа, которые прошли преображение, вознесение и пребывают в вечности в составе Божества. Вопрос об оправданности буквального понимания данных слова Спасителя поднимался в истории церкви неоднократно, пока Реформация не вернула ему первоначальное духовное значение.

Правда, и среди протестантов этот вопрос причинил некоторые разномнения. Так, лютеране не признали реального превращения хлеба и вина в тело и кровь Спасителя, но допускали лишь сопричастие действительных тела и крови Христовых в хлебе и вине евхаристии («с ними» или «в них»). У. Цвингли учил о символическом сопричастии с хлебом и вином тела и крови Христа, которое можно было пережить на себе только мысленно. Верующий участвует в единении с Телом Христа (Церковью) лишь посредством своей веры, а не физически, принимая в свое тело частицу не существующего в реальности материального тела Христа. Основатель реформатской ветви протестантизма, Ж. Кальвин занял промежуточную позицию в споре между Лютером и Цвингли, однако и он признал, что Тело и Кровь Христа пребывают в хлебе и вине не вещественно, а духовно (реально хлеб так и остается хлебом, а вино вином). Англикане единодушны в учении о евхаристии с реформатами. Как бы ни происходило духовное единение верующего с Телом Христа, все протестанты не верят в материальный характер этого единения, а значит и в буквальное понимание действия пресуществления.

В среде самих православных верующих буквальное понимание значения хлеба и вина в таинстве причастия подвергается серьезной критике. Например, недавно в журнале «Православная беседа» (№6, 2004) появилась статья одного из профессоров Московской Духовной Академии (!) Алексея Зайцева под названием «Евхаристическое преложение», в которой автор излагает доводы в пользу того, что в таинстве евхаристии обычный хлеб и вино лишь молитвенно освящаются, но не изменяют свою природу. Ссылаясь на труды различных отцов церкви, Алексей Зайцев доводит, что доктрина об их пресуществлении в истории церкви появилась на свет вследствие терминологической путаницы. Фактически, он обвиняет поздних православных богословов (включая и авторов «Послания Восточных Патриархов») в принятии католической по своей сути формулировки «пресуществление», возникшей и культивируемой именно на Западе. В конце своей статьи автор делает такой вывод: «Итак, евхаристическое учение, согласно которому в таинстве Причащения происходит изменение сущности хлеба в сущность Тела Христова, а

сущность вина в сущность Его Крови при неизменности внешнего вида, не является учением Православной Церкви ни по своему происхождению, ни, главное, по своей богословской сути» (с. 11).

Подобные же мысли были высказаны и в книге священника Александра Борисова «Побелевшие нивы», изданной десять лет ранее данной публикации. Наконец, в 2005 году за это учение попал в опалу маститый православный богослов А. Осипов, на лекциях которого была основана статья Зайцева. Возражая Осипову, архимандрит Рафаил (Карелин) указывал, что за ним стоит вся «парижская школа богословов, оказавшихся в эмиграции после революции». Перед нами налицо целая православная традиция, причем вполне опирающаяся на учение ранних отцов Церкви. Стало быть, мнение о пресуществлении проникло в Церковь постепенно, а не присутствовало в ней изначально. Даже на Первом Вселенском соборе оно выражено терминологически нечетко: «На Божественной Трапезе мы не должны просто видеть предложенный хлеб и чашу, но, возвышаясь умом, должны верою разуметь, что на Священной Трапезе лежит "Агнец Божий, Который берёт на Себя грех мира" (Ин. 1:29), приносимый в жертву священниками. И, истинно приемля честное Тело и Кровь Его, должны веровать, что это знамение Нашего Воскресения». Вполне возможно такое понимание этих слов, что «приемля честное Тело и Кровь Его» также нужно посредством «возвышения ума» и «разумения верою», т.е. мысленно, возвращаясь в тот день, когда причастие было учреждено Господом.

Кстати, Александр Борисов в своей книге выступает против причащения детей: «Ясно, что причастие здесь выступает в виде особого рода лекарства, которое, будучи всеми правдами и неправдами помещено в рот младенцу, произведет необходимое действие - послужит улучшению его здоровья и вообще низведет благодать и благоволение Божие. То есть налицо чисто механическое или, иначе говоря, магическое отношение к Святым Дарам. Ведь одна из главных особенностей всех магических действий именно и состоит в их механически-принудительном характере: лишь бы все необходимые тексты были вычитаны, а все необходимые действия правильно совершены. Здесь ни от кого не требуется глубокой веры, достаточно того, что человек прибегает к магическому действию» (Борисов А. Побелевшие нивы. М. 1994. с. 116).

Касаясь проблемы принудительного принятия детьми Святых Даров, Борисов приходит к выводу, что «само причастие без наставления в вере, без собственной веры, очевидно, "не работает", а затем добавляет: «Справедливости ради следует заметить, что наставление детей в отношении подлинного смысла причащения, особенно в его традиционном варианте, дело чрезвычайно трудное, если вообще не невозможное. В самом деле, ведь язык не повернется сказать 5- или даже 10-летнему ребенку, что он будет есть настоящее тело и пить настоящую кровь распятого Иисуса. А что говорить вместо этого?» Разумеется, его вопрос так и повис в воздухе. Однако, если причастие не уберегает детей верующих родителей от ухода в мир, тогда оно действительно бессильно без личной веры. А если причащать нужно только взрослых, то по аналогии православные священники должны и крестить только взрослых.

2.8. Православные чудеса.

Проблема доминирования обрядового служения над нравственным беспокоит не только православных (к сожалению, пока лишь немногих из них), но и неверующих людей, смущенных этим обстоятельством, а также христиан протестантского направления, ищущих возможности более близкого общения с православным миром. С проблемой извращения обрядовой стороны церковного служения боролись еще ветхозаветные пророки и новозаветные апостолы, однако опасность от нее приобретает в последнее время новые размеры, выйдя далеко за границы культурного сообщения в область прямого нарушения христианских принципов и даже вступления в контакт с оккультным миром.

Наше демократическое время характеризуется всплеском общенародного интереса к паранормальным явлениям или ко всему необычному и таинственному. Создается впечатление, что в борьбу за демонстрацию чудес втягивается сегодня и церковь (разумеется, не только православная). В нашей статье мы рассмотрим не столько феномен «православных чудес», сколько тенденцию к стиранию граней между проявлениями Божьей силы и сатанинского влияния в православной церковной практике наших дней.

С богословской точки зрения приписывание Богу чуждых Ему проявлений и, наоборот, сатане Божьих является весьма тяжким грехом. Если это положение не пресекается, а защищается, то Бог может предъявить к отступившей церкви дисциплинарные меры, а если и это не поможет, не исключена возможность и полного оставления, как это произошло некогда с Израилем, лишившимся своей земли и государственности.

Православная церковь по вопросу своих чудес сегодня получает нарекание по двум пунктам: прикрытие святого мошенничества и жульничества и неразборчивость в освящении народных традиций, граничащих с оккультизмом. Именно в области обрядовой стороны служения православная церковь, по мнению ряда авторитетных исследователей, разделена на академическое православие и на православие народное, расстояние между которыми постоянно увеличивается.

Восточные протестанты имеют право и обязанность указывать на недостатки православных верующих в целях их изживания. Самыми грубыми из них являются языческие народные поверья и «белая магия», получившиеся церковное освящение, а также факты нечестного выдавания за Божьи чудеса явлений, имеющих либо естественное происхождение, либо сфабрикованных умышленно в качестве святой лжи.

Естественные чудеса православия.

Феномен вещих снов объясняется особенностью функционирования человеческой психики. Сны являются накопителями текущих впечатлений дня. Любая впечатлительная мысль перед сном может стать причиной вещего сновидения. Когда просматриваешь свой прошлый день и то, что взволновало тебя в течение его, с содержанием сна, можно безошибочно увидеть связь между ними. По этой причине нетрудно предугадать некоторые сны. А почему они сбываются, так потому что те же навязчивые мысли, которые вызывали сны, продолжают действовать в нашей жизни, иногда добиваясь своего воплощения в виде различного рода неприятностей. Этим обстоятельством как раз и объясняется тот факт, что практически все вещие сны имеют негативное содержание.

Сфабрикованные чудеса православия.

Подобно тому как знаменитые полеты индусских йогов, заснятые на фотографиях, на самом деле были обыкновенными прыжками, среди православных чудес хватает жульничества, которое поощряется духовенством в благих целях. Возьмем например ежегодное появление перед Пасхой в одном из православных храмов Иерусалима чуда появления огня, который в первые несколько минут не печет, а потом печет. Это явление получило название «чудо Пасхального огня». Оно засвидетельствовано многочисленными фото и видео подтверждениями, включая и свидетельства очевидцев.

Мы не можем доверять этим свидетельствам, несмотря на то, что они пропагандируются даже по телевидению. Господь не ведет Себя так, чтобы Своею силой играть на руку сенсациям. Обычно Он посылает Свои чудеса в ответ на человеческую нужду в них, когда оказывает помощь в тяжелых жизненных обстоятельствах или беде. Евангельскому христианину следует полагаться не на чудеса (см. Ин. 12:37), а на Бога, по Своему усмотрению совершающему чудо в благопотребное время.

При изучении различного рода чудес в православии выяснилось, что за подавляющим большинством этих чудес стоят священническое искусство обмана, благочестивая фантазия или эффект самовнушения. Например, наукой доведено, что стигматы (кровоточащие рана на руках или ногах), наблюдаемые у некоторых святых, можно вызвать искусственно – путем длительного и напряженного сопереживания и воображения. В основании множества видений, которые еще в больших количествах видят индусские гуру и другие представители оккультизма, находятся обычные психические реакции мозга человека на гипнотические или суггестивные воздействия. За «вещими снами» большей частью стоят впечатления прошедшего дня, что легко проверить на собственном опыте.

Мало того существуют основания видеть здесь один из искусно сфабрикованных подлогов. Скорее всего православные священники используют так называемое «холодное горение», представляющее собой обычные химические реакции. Эффект «самовозгорания» свечей можно вызвать различными способами, например путем создания контакта испарений борной кислоты с соответствующими компонентами реакции. Не исключено, что православные священники обливают свою одежду эфиром борной кислоты, а затем через несколько минут незаметно (закулисно) поджигают его испарения. Это и есть так называемое «холодное горение», не обжигающее руки.

Эфир борной кислоты горит очень объемным, слегка зеленоватым пламенем, которое не только не обжигает, но даже не греет ощутимо, в нем спокойно можно держать руку. После того, как эфир борной кислоты весь выгорит, может начать гореть спирт, пламя от которого уже будет обжигать. Самовозгорание объясняется задержкой самовоспламенения после контакта с горючей смесью на минуту-две. Горящее облако эфира, который сам по себе тяжелее воздуха, способно двигаться за ветром. Таким образом многие люди вводятся в заблуждение, не зная зрелищных возможностей некоторых химических реакций. Подлинному же христианину следует полагаться не на чудеса (см. Ин. 12:37), а на Бога, по Своему усмотрению совершающему чудо в необходимое время.

Если человек слышит о чем-то очень много, рано или поздно он будет в это верить, как писал Б. Рассел: «Примитивная доверчивость к словесным свидетельствам является причиной успеха реклам и объявлений. Если вы не являетесь скептиком в несколько большей степени, чем обычно, то вы, если вам часто и настойчиво твердят, что такое-то мыло или такая-то политика является наилучшей, в конце концов поверите в это». Разумеется, в постоянном повторении полезной информации нет ничего плохого, при условии, что это информация правдивая.

Тем не менее несознательное (механическое) следование даже самым лучшим правилам не может создать подлинного духовного подвижника. По этой причине прозелит нуждается не в благочестивой обработке, ограждающей его от необходимости решения сложных вопросов, а в чистом назидании, честно смотрящем в лицо всех трудностей и пытающемся их преодолеть, как писал И.В. Гете: «Я предпочитаю вредную истину полезной ошибке, истина сама исцеляет зло, которое причинила».

Еще одним фактором, влияющим на человеческую легковерность, является пропаганда чудес путем обширной их рекламы. Манипуляция человеческим сознанием при помощи элементарного доверия авторитетам в наши дни достигла величайших размеров. Стоит выступить по телевидению профессору или богослову, желающему злоупотребить своим статусом, как обязательно большинство людей ему поверят.

Внушение, как утверждает психолог Г.Х. Шингаров, наиболее успешно действует тогда, когда человек испытывает «доверие к тому, кто внушает» (Бехтерев В.М. Гипноз. Внушение. Телепатия. – М.: Мысль. 1994, с. 30). Для эффективности воздействия какого-то чуда нужна сильная идейная обработка или соответствующий настрой. Кто завоевывает доверие, того и человек. И, напротив, кто вызывает настороженность, тому не верят, а внушение от него лишается своей силы. Не случайно в Писании страх противопоставляется вере в Бога (Мк. 5:36; Лк. 8:50).

Обычно доверительный эффект достигается путем многочисленных указаний на титулы и достижений какого-то целителя или вещателя, в виде неоднократных его публикаций в официальных органах печати и т.д. Насколько же нужно быть бдительным, чтобы не купиться на нечистоплотную духовную рекламу, прикрывающуюся видимым авторитетом над массами?

Оккультные чудеса православия.

Православные христиане охотно участвуют в различных обрядах, поверьях и праздниках, имеющих языческие корни и даже связь с оккультным миром. Со времени римского императора Константина в церковь стали проникать языческие обряды. На некоторые светские праздники духовенство назначало какой-либо христианский праздник, умышленно соединяя противоречащие друг другу традиции.

На Руси одним из таких традиций является празднование Ивана Купала с его языческим перепрыгиванием девушками через огонь, изготовлением особых блюд и пусканием венков по воде. Никакого духовного значения эти обычаи не несут ни сами в себе, ни в православном применении. Если пользы от них несколько, то вреда предостаточно.

Самым страшным злоупотреблением церковных служителей является освящение ведьм и колдунов, причисляющих себя к так называемой «белой магии». Белая магия – это попытки

окультным путем пресечь злые проявления «черной магии». На самом же деле в сатанинском царстве идет борьба за власть между различными духами. Кто сильнее, тот того и изгоняет. Поскольку методология борьбы чисто оккультная (приемы воздействия одинаковые), оба вида магии христианское сознание считает греховными. Фактически, никто из современных чародеев никогда не признавал себя и свою силу злой или «черной магией». Даже сатанисты считают дьявола доброй силой, а христианское учение злой.

К оккультным чудесам православия относятся многочисленные видения доведенного до истощения из-за постов и других видов православной аскетики организма монахов и мирян. Чрезмерно длительное чтение коротких однообразных молитв действует на сознание их практикующего подобно «махамантрам» индуистских йогов. Неудивительно, что у одних и других имеются совершенно одинаковые четки. Монах берется за одну бусинку и быстро читает молитву, затем переходит к другой и снова повторяет молитву и так делается большое количество раз. Однообразные действия и звуки в сочетании с ритмическими движениями доводят сознание монаха до гипнотического транса, в результате которого он становится способным к проявлению таких «чудес», которые совершают в подобном же состоянии экстрасенсы, колдуны и прочие сатанинские слуги.

Таким образом можно констатировать факт того, что в православную веру постепенно проникла масса народных языческих поверий (например, на Пасху красить яйца, освящать куличи, изготавливать сырные паски и т.д.), не только мало чего имеющих с Библией, но и вступающих с нею в явное противоречие (2 Кор. 6:17; Откр. 18:2, 4). Среди основных несовместимых с библейским учением обрядов Православной церкви являются молитва к умершим праведникам (ср. Втор. 18:10-12) и панихиды об изменении посмертной судьбы человека. Так, общение с умершими Библия приравнивает к спиритизму (напр. 4 Цар. 21:1-7). И в то же самое время православие признает такие вещи, как явления умерших, когда дух умершего родственника является человеку и просит его помолиться о его посмертной судьбе. Из Библии мы знаем, что посмертная участь человека не может быть изменена (Евр. 9:27). Тем не менее Православная церковь, подражая народным языческим верованиям, одобряет большое количество видений на тему посмертного существования людей.

Глава 3. Возражения по вопросу отношения Православной Церкви к государству

3.1. Евангельский принцип отделения Церкви от государства.

Евангельские христиане, принадлежащие к общей анабаптистской традиции (разумеется, мирной разновидности), были всегда последовательны в соблюдении принципа отделения «Божьего» от «кесарева», духовного от плотского, Церкви от государства. Хотя могут быть различные мнения о степени такого различия, но о существовании его самого невозможно спорить, находясь на почве доверия к свидетельству Писания. Тем не менее, Православная Церковь постоянно нарушает

евангельский принцип отделения Церкви от государства.

Вопрос христианского отношения к государству (Мф. 22:21; Ин. 18:36) есть вопрос верховной власти: кому служить. Христос претендует на верховную власть, а значит никаких компромиссов с государством быть не может (2 Кор. 14:17). Однако Церкви с новозаветного времени не дано право судить грешников или отступников политическими средствами (Лк. 12:14), поскольку Новый Завет наложил явный запрет на физическое преследование даже еретиков (Мф. 13:24-30,36-43; Ин. 12:47; 15:18-20; Иуд. 9; Гал. 1:8-9; Тит. 1:9-11). Вот подлинная причина разграничения власти духовной и светской, столь часто смешиваемых между собой в истории христианства.

Иисус не использовал Свою власть даже для того, чтобы просто убедить скептиков (Мф. 12:38-39; 16:4; Мк. 8:11-12; Лк. 23:8-9), не говоря о политическом решении людских проблем. Он не исправлял социальную структуру общества, а просто проявлял милосердие к жертвам несправедливости (см. «Он сжалился» в Мф. 9:36; 14:14; 15:32; 20:34; Мк. 1:41; 6:34; Лк. 7:13). Он отсрочивает Свой суд над противящимися Его учению (Ин. 12:47-48) и призывает «оставить расти вместе и то, и другое» (Мф. 13:30). Утвердив принципиальное различие между «кесаревым» и «Божьим» (Мф. 22:21), Иисус Христос заявил, что Его царство «не от мира сего» (Ин. 18:36; ср. Ин. 8:23), в противном бы случае Его слуги добивались бы власти при помощи силы.

Христос никогда не призывал к насильственному свержению политических институтов именно в силу выдвижения принципа ненасилия (Мф. 5:39; 7:1; Лк. 6:27-38; 1 Пет. 2:19-23; 3:9; Рим. 12:14-21; 1 Кор. 4:5, 9-13; 6:7). Апостолы Павел и Петр также призывали к повиновению любой власти: добра ли она, или зла (1 Пет. 2:13-14; Рим. 12:14,17-13:8). Христианин имеет право быть воином лишь для «перенесения страданий» (2 Тим. 2:3; ср. 2 Кор. 10:3). В этом праве на смерть и было «семя христианства» по выражению Тертуллиана. Не пацифистские ли высказывания Христа объясняют нежелание Пилата Его распять при всем том, что священники выдавали Господа за «недруга кесарю» (Ин. 19:12). Понятно, что Тот, Который сказал «Любите врагов ваших», никогда не мог относиться к кесарю, как к Своему или Божьему врагу. Называя Пилата орудием в руках Бога (Ин. 18:36), Иисус помогает нам понять истинное значение сказанного позже на этот счет апостолом Павлом (Рим. 13:1-6).

Недопустимо ни государству, ни Церкви навязывать силой секулярному обществу (да притом еще искусственными средствами политики) христианские ценности. То, что действительно может воспринять безрелигиозное сознание людей, так это исключительно элементарные требования естественной морали. Только на этой почве возможно какое-либо плодотворное сотрудничество общества (а через него и государства) и Церкви. Та же общечеловеческая мораль является консолидирующей платформой для выработки общехристианской социальной концепции.

По вопросу отношения Церкви к обществу (государство лишь слабое отражение его интересов) евангельские христиане настаивают на признании превосходства общечеловеческих моральных ценностей над всеми остальными свободами индивидуума, при этом эти ценности должны обладать независимым от христианских ценностей статусом. Если либеральное государство может учитывать ценность моральной составляющей христианского вероисповедания лишь

частично, то понять, оценить и применить в жизни уникальные благодатные его достоинства оно не способно. Ожидать Церкви большего от государства равнозначно переоценивать его естественные возможности. По этой причине курсы «Основ православной культуры» или «Христианской этики» не должны внедряться в школы и вузы на обязательной основе. Их место должны занять обзорные культурологические курсы на платформе универсальных принципов естественной морали.

Такого, хотя и частичного, единства интересов государства и Церкви будет достаточно для приемлемого решения общественных задач. Однако при помощи любых (мирских или освященных Церковью) средств насилия невозможно простроить Царство Божье на земле. Православным (да и не только им) постоянно кажется, что государство неспособно навести порядок в обществе, однако не наведут его и они, став на ту же почву политического принуждения людей, не говоря уже о бесполезности применения к ним столь невыполнимых для неверующего сознания требований. Выбор самого политического принуждения – безблагодатного и даже антиблагодатного по своей сути – устраняет различия между теми, кто им пользуется. Принуждение никогда не могло противостоять злу настолько сильно, как проявления любви, прощения и переубеждения. Это как раз и отличает между собой сущности, цели и используемые средства Церкви и государства. Опускаясь же до уровня безблагодатного государства, Церковь лишь профанирует свою сущность, выхолащивая из себя самое ценное в глазах не только Бога, но и стенающего под грехом мира. Пусть уж государство борется со злом своими (пусть и несовершенными) методами, а Церковь – своими, не отрекаясь от своей сущности и высокого призвания.

Совершенно иную картину представляет в этом вопросе православие. Несмотря на очевидную невозможность Церкви участвовать в осуществлении карательных функций государства, Православная церковь признает необходимость вооруженного восстания против богоборческой власти. В этой связи уместно вспомнить полемику между двумя русскими философами И. Ильиным и Н. Бердяевым по вопросу о вооруженном сопротивлении большевикам (примечательно, что первый из них был православным-ортодоксом, а в второй – православным-реформатором). Ильин в качестве эпиграфа своей книги «О сопротивлении злу силою» использовал евангельский рассказ о Христе, бичом изгоняющем торговцев из храма. Бердяев в ответ небезосновательно заметил, что большевиков нельзя силой выгнать из храма по той простой причине, что они в нем и не находятся. Безбожники разрушают храм извне, а не изнутри. Евангельские же христиане могут продолжить мысль Бердяева, указав на то, что Иисус бичом «изгонял» именно скот, а не людей, и «опрокидывал» столы, а не головы отступников из Божьего народа. Если бы это было не так, тогда бы Он с удовольствием воспользовался помощью zelотов. Как же при всем пацифизме и дистанцировании от политических институтов Христа можно считать, что Он учил о возможности сотрудничества между Церковью и государством на уровне политического принуждения?

Правда, многие православные теологи признают, если не утопический, то проблемный характер возможности достижения гармонии между Церковью и государством. Например, Н.Н. Фиолетов в своих «Очерках христианской апологетики» описывает государство как «исторически необходимую организацию в естественном, подверженном греху, не преображенном еще человечестве. Необходимость в государстве возникает вследствие греха, повлекшего за собой

разделение человечества, нарушение его духовно-организационного единства» (Очерки христианской апологетики, М. 1992. с. 169). Можно было бы подумать, что автор признает, что государство возникло в результате греха и под его непосредственным влиянием, но тут же автор противоречиво заявляет: «Но, возникнув вследствие греха, оно является само по себе не грехом, а средством, ограничивающим внешние последствия греха» (там же, с. 169-170). Неужели государство способно к самоисцелению? Вот уж поистине претензия, достойная лишь Бога!

Евангельский христианин на его месте сказал бы, что государство есть внешнее и несовершенное в силу использования принципа насилия средство борьбы со злом, с чем согласно и определение государства в марксизме. Это в любом случае безблагодатный способ борьбы с пороками человеческой природы и общества. Именно этим греховным «естественным порядком» описывали функции государства Иустин Мученик, Ириней и Иоанн Златоуст. Между тем, исторически сложилось так, что признание естественных духовных сил в греховном человечестве было перенесено на греховное мироустройство, что в конечном счете привело к созданию концепции некоего богоугодного государства. Стоило это государство возглавить Церкви, и оно тут же превращалось в христианское.

В результате этого «естественный порядок» государства вместо первоначального греховного постепенно приобрел статус неповрежденного грехом Адама. Так, незаметно был отвергнут трехсотлетний опыт огромного числа христианских мучеников, всегда считавших политическую связь с государством греховной. Раннехристианский пацифизм является тому самым красноречивым подтверждением. Правда, он страдал от другой крайности, признавая еще одну концепцию отношения Церкви к государству, которая самым непосредственным образом отразилась на судьбе восточного христианства и, в частности, русского православия. Эта концепция освящения любой светской власти, опирающаяся на буквальный смысл текста Рим. 13:1-2. Она существовала в средневековой Церкви среди монахов мистической ориентации и была воспринята Лютером в период Реформации.

Первые христиане, как и сам Павел, понимали текст Рим. 13:1 как попущение Божье, которому нельзя противиться политическими средствами (Рим. 12:19-21), а не как освящение власти. Об этом говорит выражение: «нет власти не от Бога», перекликающееся с подобным же утверждением Петра: «Итак будьте покорны всякому человеческому начальству, для Господа» (1 Пет. 2:13). Иными словами, по отношению ко всякой (и доброй, и злой) власти покорность в глазах первых христиан требовалась не духовная, а физическая. Со времени Августина, впервые заявившего о том, что христианство должно распространять свое влияние в мире при помощи принуждения, такое понимание вопроса было отеснено и в конце концов утеряно. Последующее заигрывание с политической властью поставило Церковь либо в конкурирующее (на Западе), либо в подчиненное (на Востоке) положение принуждающей силе государства. Таким путем Церковь признала внешнее принуждение необходимым средством для достижения Божьей воли на земле, упустив из виду факт несовместимости плотского средства и духовной цели.

Разумеется, евангельское возражение по поводу соучастия Церкви во многих политических преступлениях государства относится не только к православному учению, но и ко многим протестантским конфессиям, особенно Магистратной или Государственной Реформации. Однако, поскольку речь у нас идет о православном отношении к государству, мы обсудим эту проблему в

применении к православию.

За всю свою историю Православная церковь исповедовала преимущественно две социальные доктрины: она либо терпела от государства преследования, либо сама преследовала всех остальных путем услужливости власти имущим. В условиях проблемного развития демократии в современной России первая возможность, кажется, навсегда отпала, а вторая навсегда пристала к православию. Тем не менее Русской Православной Церкви было бы неплохо извлечь из своей истории полезные уроки, о которых намекнул как-то диакон Андрей Кураев, робко задав вопрос: «А, может быть, Господь просто убирает от нас внешние подпорки государственной власти?» Правда, далее подобных намеков православные богословы и иерархи не идут. Они порицают государственную власть лишь тогда, когда она не желает идти на уступки или делить свои права с Церковью. В остальных случаях они готовы поторговаться с нею ради удовлетворения христианских и не очень интересов.

Православное духовенство всегда заигрывало с светской властью, пытаясь оказывать на нее влияние в собственных, зачастую нехристианских, интересах. Например, православный митрополит явно услуживал татаро-монгольской власти, получив взамен отмену принесения дани. О православном «патриотизме» также может кое-что поведать тот факт, что в 1942 году иерархи, создавшие Белорусскую Православную церковь, созвали собор, чтобы послать Гитлеру послание с пожеланием скорой победы в войне. Число сделок РПЦ с российскими монархами на политической почве не поддается учету. Петр I, устроив резню в Софийском соборе над униатскими монахами базилианами, на самом деле реагировал на требования иерархов Православной церкви, поскольку они дали ему благословение на войну со шведами на условии, что он расправится с униатами. Сколько стригольников, старообрядцев и других еретиков было сожжено на кострах православными руками. Церковь выступала против вольнодумства и ереси не посредством духовного оружия, а при помощи государственного насилия. Только в 1793 году в России было уничтожено 18 656 книг, запрещенных Церковью. Православное духовенство травило таких ученых, как И. Сеченев, И. Мельников, Д. Менделеев и К. Тимирязев.

Следовательно, в РПЦ были и своя инквизиция, и своя цензура, и свои жертвы. Сколько людей оттолкнул этот компромат от Бога. Достаточно только вспомнить официальное требование к Священному Синоду отлучить себя от Церкви, предпринятое 12 февраля 1912 года известным математиком, академиком и профессором Московского университета Андреем Марковым. В своем заявлении ученый с мировым именем указал на претензию Церкви принуждать любое инакомыслие при помощи огня и меча как основную причину сделанного им шага. Не подобное ли «христианство» позволило агностику Бертрану Расселу заявить о том, что именно те люди, которые исповедовали христианское учение, были в своем большинстве до крика порочными? Сколько людей, желавших увидеть в христианстве образец порядочности, честности и добросовестности, были разочарованы действиями именитых духовных лиц, которые на самом деле были причастны к христианству лишь по названию?

В свое время полная подчиненность государству, а также использование государственных средств принуждения для осуществления «духовной» опеки над обществом сделали в глазах русского народа Православную церковь прислужницей царизма. Неудивительно, что после отлучения Льва Толстого от Церкви, вождь русского пролетариата Ленин назвал православное

духовенство «чиновниками в рясах» и «жандармами во Христе». Такого рода многовековое слияние православия с царским государством способствовало появлению и росту недовольства в народе, приведшего Россию к двум революциям.

Конечно, государство (царское или советское) провоцировало Церковь на эти действия, иногда даже очень жестко. Например, Петр I в 1722 году издал правительственный указ, который обязывал православных священников уведомлять власть о «мятежных настроениях», услышанных на исповеди. Духовенство не запротестовало, а принялось ревностно выполнять это решение царского правительства. Мало того, оно даже усердствовало в поисках нужной информации.

Советская власть с конца 30-х сильно круто взялась за религию, решив либо подчинить себе, либо покончить с нею раз и навсегда. Судьба некоторых православных богословов и священников этого периода показательна. Например, в 1933 году известного ученого и богослова свящ. Павла Флоренского безосновательно обвинили в причастности к национал-фашистской деятельности. Понимая, что его не выпустят живым из Лубянки, Флоренский принял на себя эту роль и даже написал программный документ несуществующей организации, опубликованный лишь в 1990 году под названием «Предполагаемое государственное устройство в будущем». В нем православный философ-мистик сделал отчаянную попытку примирить зарождавшийся сталинизм со свободной творческой деятельностью отдельных граждан: «Всё то, что непосредственно относится к государству как целому, как форме, должно быть для отдельного лица или отдельной группы неприкосновенно... Напротив, всё то, что составляет содержание жизни отдельной личности и даёт интерес и побуждение, должно не просто пропускаться государством как нечто незапрещённое, но должно уважаться и оберегаться». Такое признание именитого теолога отсрочило его гибель до 1937 года, когда он погиб в Соловецком концлагере.

Вся преступность политического сращивания Церкви и государства доказывается тем, что духовенство пытается силой государства держать в повиновении себе верующих, а государство с ее «духовной» помощью подчинять себе. Фактически, цель у них общая: господствовать над людьми, причем если духовенству не к лицу это делать при помощи силы, оно договаривается с государственными чиновниками, так что они это делают вместо него. Такой по существу заимствованный из католицизма цезарепапизм, а вернее патриархоцаризм, действует по принципу «рука руку греет»: когда туго приходится светской власти, церковные иерархи включает свои рычаги, когда впросак попадает духовенство, ему на помощь спешит государство.

Хотя православие исторически практиковало такой марионеточный подход к светской власти с самого начала существования Византийской империи, на русской земле оно все время занимало холопское положение перед князьями. Поскольку же православные иерархи не покаялись в грехе безоговорочного послушания и первым русским царям (исключение составляет лишь митрополит Филипп, смело выступивший против бесчинств Иоанна Грозного), Бог послал на Русь наказание в виде полного закабаления Церкви государством при Петре I. Петр устранил Патриаршество и сделал православных иерархов государственными чиновниками, зависящими не от воли Божьей, проявляющей себя в соборном духе православного народа, а от императорского жалования. Вот как это описывает Глеб Якунин в своей работе «Подлинный лик Московской Патриархии», изданной в 1995 году, на которую мы будем ссылаться ниже:

«В 1721 году император Петр I упразднил соборность Церкви, создав подчиненный себе Правительствующий Синод. Сей необычный для Церкви орган состоял из нескольких человек и был наделен властью, большей, чем Патриарх и Поместный Собор вместе взятые. Это было явное попрание канонических устоев Церкви! При этом все архиереи письменно согласились с подготовленным указом Императора. Показательно, в частности, что духовенство обязывалось доносить в полицию о политической нелояльности верующих, даже если это узноано на исповеди. Архиереи же приносили присягу на верность Императору как „председателю и крайнему судии Правительствующего Синода“. Члены Синода были полностью приравнены к членам Сената, получили такие же регалии, привилегии, огромные жалования, крепостных, золоченые кареты, спецмедобслуживание. Император вернул им большие латифундии, на которых их райское существование – несмотря на обязательный для архиереев монашеский постриг – обеспечивалось трудом тысяч крестьян».

3.2. Проблема подхалимства православия по отношению к государству.

Проблема заискивания духовных лиц перед светскими властями стара как и сама религия. Оставив в стороне католицизм и протестантизм Магистратной Реформации, мы укажем на примеры православного отступления от библейского учения в этом вопросе.

Хотя тесные связи Константинопольского патриарха с византийским императором всем хорошо известны, но с падением Византийской империи для православия настало время особых испытаний, а мы бы сказали преподанных Богом уроков. Безоговорочное послушание воле турецкого султана считалось православным духовенством настолько богоугодным, что ради достижения его расположения оно шло буквально на все. В своем стремлении занять константинопольский престол православные иерархи пустились даже на самую низкую меру – подкуп, что сделалось поводом для турецких властей обирать таким путем весь православный люд.

Вот как это случилось. В 1469 году греческий монах Симеон, воспользовавшийся недовольством некоторых клириков патриархом Марком, оклеветал его перед турецким султаном. В качестве подарка за низложение патриарха и поставления себя вместо него Симеон преподнес султану 1 000 червонцев, к тому же еще и отказался от положенного патриарху содержания из государственной казны. Султану это неразумие Симеона показалось выгодным и он постановил при каждом следующем вступлении патриарха на престол выкупать это право за определенную сумму (пескезий). Этим султан фактически подстрекнул православных иерархов к повышению ставок, что и случилось с самим Симеоном. Через год он был смещен и заменен на митрополита Дионисия, которому пришлось внести в казну султана уже 2 000 червонцев. Третий по счету продажный патриарх вызвался платить по 2 000 червонцев каждый год, таким образом став причиной создания еще одного закона султана, утверждавшего ежегодную подать (харадж).

О том, как росла эта сумма взятки за обладание патриаршим престолом говорит Н. Тальберг (Тальберг Н. История Христианской Церкви. М. 1991, с. 73-74): «В следующие времена пескезий и харадж постоянно возрастали, потому что постоянно являлись искатели патриаршего престола,

увеличивавшие их. Так, в конце XVI-го века, по низложению Иеремии II (1584), невежественный монах Пахомий купил патриарший престол за 10 000 золотых, а после низложения Пахомия (1585), митрополиту Фиолепту патриаршая кафедра обошлась в 20 000 золотых. Патриарх Иеремия снова был возведен (третично) и правил до 1594 года. Бывали случаи, когда получение патриаршего престола стоило 100 000 и даже 150 000 золотых, т.к. кроме подарков султану, вновь назначенные патриархи дарили еще великому визирю, придворным чиновникам, евнухам, женам султана и прочим».

Разумеется, данное положение привело к полному обнищанию Православной церкви и вымогательству денег на всех уровнях церковной организации для покрытия возросших в связи с ним расходов. «Симония развилась в громадных размерах. Все патриархи, включая и достойнейших, получали сан за деньги. Патриархи, чтобы возвратить деньги, затраченные на получение престола, отдавали за деньги епископские кафедры, митрополиты же и епископы в свою очередь за деньги ставили священников и диаконов. Патриаршую кафедру, при таком способе замещения ее, часто занимали люди недостойные или неспособные... Искательство престола неизбежно вело к деспотическому и презрительному обращению турецких властей с патриархами и христианами. Так, например, в 1671 году по поводу неурядиц в патриархии великий визирь позволил себе патриарха и его клир называть «собаками без веры и закона»» (там же, с. 74).

Печально, но мусульманскую модель бесхребетного православия повторила Русь. Вначале князя, а затем русские цари подчинили себе духовенство, превратив его в царских сыщиков и обирателей народа, особенно при царе Алексее, посягнувшего своим Монастырским приказом на владение церковным хозяйством и осуществление церковного суда. Государство присвоило себе власть назначать духовных лиц любого уровня, грубо вмешиваясь во все внутрицерковные дела. Патриарх Никон попытался изменить ситуацию в пользу подчинения царя патриарху, но безрезультатно. Царская власть оказалась более могущественней, чем церковная. Видимо, у царя подданных было больше! Лишь Соловецкая обитель сохранила свое независимое от государства положение, например, по-прежнему выбирая своего настоятеля. Правда, для этого ей пришлось содержать собственное войско, которое сумело выдержать восьмилетнюю осаду. Тем не менее в 1676 году соловецкая оппозиция (при посредстве предателя) была сломлена, и по всей же стране воцарилась власть одного царя с духовной прислугой в виде патриарха и его клира. Срабатывала цепная реакция, присущая любой централизованной власти: царь давил на патриарха, патриарх на митрополитов, митрополиты на священников, а священники на рядовых верующих.

С отменой патриаршества при Петре I, власть императора в Церкви стала неограниченной, а она сама огосударствленной до предела. Немногие духовные лица и простые прихожане смогли выступить против Петра, как некогда обличил Ивана Грозного митрополит Филипп. Н.М. Никольский приводит основания для критики религиозной политики петровского государства, содержащиеся в подметном письме купца Докукина: «Докукин апеллирует... к естественному, божественному праву человеческой личности. Человеку по Божию велению все подвластно: «вся покорил еси под нозе его», «сотвори его Бог по образу и подобию своему, и поэтому человек, как и Божество, есть существо свободное и самоопределяющееся: «самовластно ему повелено быти». Меры правительства идут против этого божественного права: «многие от оного божественного дара отрезаемы и свободной жизни лишаемы»» (Н.М. Никольский. История

русской церкви. Минск. 1990. – с. 201).

Однако выдающий русский император мыслил иначе. В качестве образца церковно-государственных отношений он избрал лютеранскую модель, существовавшую в присоединенной к России Финляндии и Эстонии в виде духовных консисторий или синодов. В состав этих консисторий входили духовные и светские лица, назначавшиеся, включая и своего главу, светским правителем (во времена Лютера немецким князем). Эта модель показалась Петру очень выгодным способом управления церковными делами в его стране. По его распоряжению Феофан Прокопович разработал пресловутый Духовный регламент, опубликованный 25 февраля 1721 года вместе с манифестом Петра. Так при государстве появилось церковное министерство, призванное обслуживать духовные нужды Церкви при сохранении за нею статуса государственной религии. Все члены (не менее трех) этого министерства, названного Священным Синодом, были временными, поскольку приглашались на разные сроки императором из числа различных архиереев. Председатель и вице-председатель назначаются также императором. Синод мог избирать своих членов, но утверждались последние только волей государя. Примечательно, что чинить государственный надзор за церковью Петр доверил офицерам своей армии. По крайней мере, больше половины обер-прокуроров XVIII-го века были военными. В 1722 году император официально подчинил Синод Сенату.

Вот как Никольский характеризует церковно-государственные отношения этого времени: «Явления церковной жизни, однако, тесно переплелись с политическими явлениями, ибо церковь начиная с 20-х годов XVIII века из фактической служанки государства формально превращается в орудие государственного управления. Перемены, происходящие в церкви, всегда являются следствием перемен в политической жизни. Церковь совершенно утрачивает способность к каким-либо самостоятельным выступлениям и действует лишь как одно из учреждений государства» (там же, с. 240).

Петр относился к Церкви чисто прагматически, посягнув на ее богатство, которое было немалым: на положение 1720 года в церковном подчинении находилось около 780 тыс. рабочих рук. По описи имущества Троице-Сергиевой лавры на состояние 1641 года, монастырская казна содержала в себе без малого 14 тыс. рублей. Неудивительно, что лавра в разные времена занимала деньги даже царю. Это при всем том, что десятками миллионов рублей исчислялось спрятанное в монастырских тайниках серебро. По той же описи в лавре числилось около 2 850 тонн хлеба и 54 тонн меда-сырца, не говоря о запасах других продуктов питания. Петр одним махом решил прибрать к рукам все доходы духовенства, а заодно избавиться от бесконечной церковной оппозиции по вопросам к ней не относящимся. В 1701 году все церковные вотчины перешли в управление государственных чиновников, а духовенству предлагалась государственная зарплата. Было установлено даже штатное число монахов. Правда, в 1722 году этот указ был отменен, но он стал той целью, к которой стремились все последующие государи.

По этому пути пошла и Екатерина I, освободив Синод «от бремени хозяйственных забот». В результате этого наступления на Церковь, у последней по казенным счетам начала накапливаться недоимка. В 1738 году правительство императрицы Анны наложило лапу на все сборы в церковную казну, поскольку «собрание и выбиранье недоимок – дело светское». В 1762 году процесс секуляризации церковного имущества продолжил Петр III, поскольку Православная

Церковь оставалась наибольшим крепостником: по данным за 1763 год, одной Троице-Сергиевой лавре принадлежало 106 500 крепостных. Причем он издал указ об удалении из церквей всех икон, кроме Христа и Богородицы и ввел обязательное ношение побрированными свои бороды священниками штатной одежды. Екатерина II ловко сыграла на недовольстве духовенства такими мерами своего супруга, спихнув его с престола. Тем не менее вскоре она преподнесла православным иереям нравоучительную проповедь, содержание которой приводит Никольский:

«Священная ваша обязанность состоит в управлении церквами, в совершении таинств, в проповедовании Слова Божьего, в защищении веры, в молитвах и воздержании... Вы преемники апостолов, которым повелел Бог внушать людям презрение к богатствам и которые были очень бедны. Царство их было не от мира сего: вы меня понимаете? Я слышала истину эту из уст ваших. Как можете вы, как дерзаете, не нарушая должности звания своего и не терзаясь в совести, обладать бесчисленными богатствами, имея беспредельные владения, которые делают вас в могуществе равными царям? Вы просвещенны, вы не можете не видеть, что все сии имения похищены у государства! Если вы повинуетесь законам, если вы вернейшие мои подданные, то неумедлите возвратить государству все то, чем вы несправедливым образом обладаете» (там же, с. 253).

Конечно, перед такой проповедью не устоял бы ни один иерарх в лучшие времена Церкви, но к тому времени православное духовенство было обобрано такой государственной «опекой» до нитки. Тем не менее постоянно растущую недоимку нужно было как-то устранять. И 26 февраля 1764 года последовал манифест, окончательно и бесповоротно экспроприировавший все имущество Церкви. Не случайно к началу XIX-м века в официальных документах российского правительства даже сам термин «Церковь» заменяется выражением «ведомство православного исповедания».

Примечательно, что против этого нахальства Екатерины из всех православных архиереев выступил лишь ростовский архиепископ Арсений, обвинив ее в том, что такого грабежа Церкви не могли позволить себе ни османские турки, ни монгольские ханы. За такую дерзость Екатерина заточила мятежного клирика в Ревельскую крепость, благодушно отказав Синоду, требовавшему его ссылки в отдаленный монастырь. При Екатерине II некоторые обер-прокуроры – нередко откровенно секулярные лица – пытались, например, полностью упразднить монашество или отменить безбрачие белого духовенства. Большим вольнодумцем был и князь А.Н. Голицын, назначенный на должность обер-прокурора императором Александром I. При его правлении в 1817 году было учреждено министерство духовных дел, лишив Синод статуса отдельного ведомства.

Можно только представить себе, какой духовностью обладали православные иереи. Епископа мог сместить с должности любой губернатор, а приходского священника даже местный помещик. Например, рязанский губернатор Каменский просил Потемкина: «Пришлите нам какого-нибудь светского архиерея». Как же при такой реакции людей на обычные христианские ценности Церковь может претендовать на управление секулярным обществом, если ей предоставить эту власть? Эта просьба лишний раз доказывает невозможность создания союза между государством и Церковью, поскольку правитель не способен быть хорошим христианином, а христианин – хорошим правителем. Поскольку зависимость была односторонней, чаще всего именно Церковь

приспосабливалась к требованиям государства, а не наоборот. Неудивительно, что ее на самом высшем уровне наполнили различные проходимцы, либо не имеющие с верой Бога никакой связи, либо злоупотребляющие ею. Государи бесцеремонно приказывали иереям отмечать дни своих восшествий на престол специальными молебнами. Их изображения даже украшали соборы и носились на шеях в виде икон, причем делалось это самим духовенством.

Государственная «опека» Церкви продолжалась до Февральской (капиталистической) революции, когда Патриаршество было восстановлено, причем не на самодержавной, а соборной основе. Тем не менее, по вопросу отношения к уже советской власти Поместный Собор 1918 года проявил ту же ошибку, которую допустил некогда Лютер. Он определил, что духовенству недопустимо заниматься политикой от имени Церкви, но как граждане страны они могут ею заниматься. Первым ею занялся сам патриарх Тихон, призвав всю свою паству к неповиновению советской власти. В ответ последовало очередное закабаление, начавшееся с 1927 года и не законченное до сих пор. О последнем Глеб Якунин говорит следующее:

«Митрополит Сергей (Страгородский) присвоил с помощью ГПУ административную власть над Церковью, фактически упраздняющую возрожденную недавно соборность. Так митрополит Сергей занялся запрещением в служении и даже отлучением других епископов, в том числе только за то, что те отказывались присягнуть в верности И.Сталину. Каноническое право запрещать и отлучать архиереев имеет исключительно Архиерейский или Поместный соборы. Тем самым митрополит Сергей со своим так называемым „временным синодом“ присвоил себе власть большую, нежели патриарх и Поместный собор вместе взятые, не имея на то, естественно, подобных полномочий от церковной полноты».

Свыше 60 архиереев, отбывавших различные сроки в Соловецких лагерях, не признали «патриаршества» Сергея и призвали паству перейти на катакомбное служение. По данным Глеба Якунина, «к 1939 году в СССР легально действовало всего лишь около ста православных приходов и только четыре подчиненных митрополиту Сергию архиерея». Однако это не мешало митрополиту Сергию заявлять иностранным журналистам, что в СССР сохраняется свобода совести и Церковь не преследуется.

Далее Глеб Якунин описывает, как в 1943 году «Сталин вызвал в Кремль трех сохранившихся активистов сергианской раскольничьей группировки: митрополитов Сергея (Страгородского), Алексия (Симанского) и Николая (Ярушевича), выделил правительственный самолет и велел собрать по концлагерям оставшихся в живых лояльных епископов для избрания нового „патриарха“. Срочно провели несколько сомнительных хиротоний, и в итоге 19 человек объявили себя как бы православным собором, на котором, поправ все основополагающие каноны вселенского и российского Православия, провозгласили Сергея Страгородского „патриархом всея Руси“... В 1945 году было принято „Временное положение об управлении РПЦ“, полностью противоречащее канонам Православной Церкви. Это положение превратило Московскую патриархию в некое подобие тоталитарной секты, где три человека во главе с так называемым „патриархом Московским и всея Руси“ получили власть большую, чем Поместный собор, и право административно управлять церковью еще более диктаторски, чем петровский синод. Но если императоры до 1917 года считались все же православными христианами, то теперь официальные структуры Церкви абсолютно подчинились воле вождей богоборческого режима. Такого падения

церковная история за 2000 лет христианства еще не знала! „Патриархом всея Руси“ на „соборе“ 1945 года неканоническим открытым голосованием был избран митрополит Алексей (Симанский), ближайший сподвижник Сергия (Страгородского), дискредитировавший себя активным пособничеством ГПУ и участием в обновленческом расколе в 1922-1923 годах».

Как видим, советское правительство долгое время держало православных иерархов под своим колпаком, не давая возможности созвать Поместный собор, позволивший бы избрать каноничного патриарха. Этим оно указывало Церкви на ее место, предоставляя возможность видимой деятельности ее лояльной части в ответ на такое рабское положение. Бог допустил советскую власть, которой нужно было по началу повиноваться, а с 1922 года воспротивиться. Однако произошло все до наоборот, так что в конце концов митрополит Сергий незаконным образом присвоил себе титул Патриаршего Местоблюстителя, а затем и узурпировал всю соборную власть Церкви. При этом, когда в 1945 году был избран хоть в жалкой мере «законный» патриарх Алексей I, модель сергиевского отношения к власти светской и власти духовной была воспринята всеми последующими патриархами.

Об этой модели красноречиво говорит следующее утверждение Глеба Якунина: «В 1947-48 годах сталинская православная церковь надеялась на проведение Всеправославного Собора, на котором с помощью незримо присутствующего МГБ Московский патриарх был бы продвинут с нынешнего пятого места в иерархии патриархов на первое, т.е. стал бы Вселенским. Тогда Москва вновь была бы провозглашена Третьим Римом, а Иосиф Сталин – новым Константином Великим. Однако Бог не допустил такого кощунства над христианством». Таким образом, Сталин вынашивал планы порабощения вселенского православия и влияния с его помощью на международную обстановку.

Антирелигиозная компания Никиты Хрущева побудила церковных подхалимов снова прогнуться перед кесарем путем изменения церковного курса на социальную проблематику и развитие экуменизма. Хрущевым была задействована полным ходом подготовленная еще в 1922 году в органах ЧК секретная инструкция о том, как при помощи кнута и пряника вербовать священников, чтобы они стали „вечными рабами ЧК“. «С 1958 по 1964 год количество приходов сократилось более, чем в два раза! Воспротивившийся этому архиепископ Калужский Гермоген (Голубев) был незаконно лишен кафедры и заточен в монастырь на тюремных условиях. Слившаяся с КГБ сергианская иерархия была в принципе неспособна заботиться об интересах верующих. В 1961 году руками патриарха Алексея I и будущего патриарха Пимена все духовенство было полностью отстранено от влияния на хозяйственно-административную жизнь Церкви, так что приходские священники стали наемными работниками у сформированных советскими исполкомами „двадцаток“ учредителей приходов, каковыми на самом деле являлись не верующие, а зачастую ветераны КПСС и КГБ».

О грехах православного духовенства в последующий период могут говорить не только многочисленные статьи, но и сама жизнь Глеба Якунина. После окончания Московской духовной семинарии в 1959 году, Глеб Якунин был рукоположен в сан священника и в 1963 году назначен священником в Казанский храм г. Дмитрова Московской области. В 1965 году совместно со священником Николаем Эшлиманом он обратился с открытым письмом к патриарху Алексию I об плачевном положении Православной Церкви в СССР и о предательстве интересов Церкви

руководством Московской патриархии. В ответ на этот смелый шаг, по указанию КГБ в мае 1966 года он был лишен сана при активном содействии архиепископа Алексия (Ридигера), бывшего тогда управляющим делами Московской патриархии, а настоящего патриарха Алексия II.

О подлинных причинах продвижения настоящего патриарха по церковной служебной лестнице Яков Кротов пишет следующее: «Перелом происходит в 1961 году. Практически одновременно коммунисты меняют курс в отношении Церкви, заставляя ее лидеров войти в экуменическое движение (в марте) и ограничить права священников в управлении приходами (в июле), и одновременно Алексея Ридигера за полгода проводят в архиереи, в марте постригая в Сергиевой лавре, в сентябре в Таллине вручая архипастырский жезл, и одновременно назначая заместителем председателя Отдела внешних церковных сношений. Ясно, что со вступлением во Всемирный совет Церквей отдел приобретает особое значение, которое он отчасти сохранил по сей день. Следуют три года своеобразного испытательного срока, и в 1964 году Ридигера назначают управляющим делами Патриархии, по его собственным словам, "ключевой в то время должности". Она была тем более ключевой, что в 1960-х патриарх Алексей I был уже чрезвычайно преклонных лет, а в 1980-е "болезнь Брежнева" повторилась с патриархом Пименом» (Архипастырь архистада. Журнал «Итоги», 1999).

Этот период в жизни РПЦ характеризуется небывалым размахом церковного стукачества и подхалимства, о котором Кротов пишет еще там же: «КГБ хвасталось, что через епископов-иуд приручило Всемирный совет Церквей, и действительно, факт "большевизации" международной экуменической бюрократии налицо, но только, увы, влияние КГБ в этом деле — фактор скорее смягчающий вину, в основном же русское христианство предавали из-за внутренней сдачи позиций коммунистам». Как же оправдывали себя церковные иерархи, большей частью причастные к этому греху?

Приведем еще одну цитату из той же статьи Кротова: «"Советские" православные так или иначе оправдываются: кто говорит, что избегал сообщать компромат на ближних, ограничивался общими рассуждениями, кто говорит, что манипулировал гебистами на благо Церкви. Кто-то говорил, что каяться в стукачестве надо перед Богом, не перед людьми. Кто-то — что гебисты были просто начальниками от государства, каковым и следовало повиноваться не за страх, а за совесть. Кто-то напоминает, что чекисты расстреляли сотни епископов — как будто это облегчает, а не утяжеляет вину епископов-стукачей. Правая рука Патриарха, митр. Кирилл, заявляет, что плохо вели себя те, кто сотрудничал с чекистами во зло Церкви, и хорошо поступали те, кто сотрудничал с чекистами во благо Церкви. Наиболее подозрительны, конечно, те, кто кричит, что розыском стукачей хотят дискредитировать всю Церковь или вызывает к презумпции невиновности».

И здесь же Кротов повествует о том, как это делалось на примере самого патриарха. «Между тем, наиболее серьезно подкреплено обвинение именно в адрес Патриарха. В прошлом году в Эстонии было найдено упоминание о его вербовке в ежегодном отчете республиканского КГБ: "Завербован 28 февраля 1958 года на патриотических чувствах для выявления и разработки антисоветского элемента из числа православного духовенства... При вербовке учитывалось в будущем (после закрепления на практической работе) выдвижение его через имеющиеся возможности на пост епископа Таллинского и Эстонского. За период сотрудничества с органами

КГБ "Дроздов"; зарекомендовал себя с положительной стороны, в явках аккуратен, энергичный, общительный. К выполнению наших заданий относится с желанием и уже представил ряд заслуживающих внимания материалов, по которым проводится документация преступной деятельности члена правления Йыхвинской православной церкви"».

Так отец Глеб Якунин стал деятельным участником правозащитного движения 60-70-х годов. В это время он опубликовал сотни материалов, свидетельствующих о массовом подавлении религиозной свободы в СССР, за что и был осужден в 1980 году, отсидев в тюрьмах пять лет и два с половиной года в ссылке. После амнистии 1987 года, Якунин был восстановлен Московской патриархией в священническом служении, которое проходил по 1992 год, когда начал работу в составе Комиссии по расследованию причин и обстоятельств ГКЧП. Эта Комиссия опубликовала архивные материалы КГБ о сотрудничестве номенклатуры Московской патриархии с органами госбезопасности. По формальному основанию, а фактически за раскрытие этих архивов Глеб Якунин был снова незаконно лишен священнического сана в 1993 году.

С деятельностью Глеба Якунина связано оглашение архивов КГБ по сотрудничеству с православными иерархами. Нам трудно судить сколько церковных шпионов работало на безбожное государство, однако их было немало. Так согласно данным Центрального архива КГБ СССР, из 120 представителей религиозной делегации, отправленной в июле 1983 года в Ванкувер (Канада) на VI Генеральную ассамблею, 47 являлись агентами органов КГБ, завербованными «из числа религиозных авторитетов, священнослужителей и технического персонала». О государственной службе некоторых православных лидеров в следующем году говорит еще один документ: «В Швейцарию в составе делегации Русской Православной Церкви на ЦК Всемирного Совета Церквей выезжали агенты, имевшие задание на продвижение на пост Генерального секретаря ВСЦ приемлемого для нас кандидата. На эту должность избран Эмилио Кастро, избрание которого, помимо РПЦ, поддержали церкви соцстран».

Совет по делам религий был фактически филиалом КГБ, о чем может свидетельствовать, например, следующий его отчет перед ЦК КПСС в 1978 году о полезной деятельности архиереев, «которые и на словах и на деле подтверждают не только лояльность, но и патриотичность к социалистическому обществу, реально сознают, что наше государство не заинтересовано в возвышении роли религии и церкви в обществе и, понимая это, не проявляют особой активности в расширении влияния православия среди населения. К ним можно отнести: патриарха Пимена, митрополита Таллинского Алексия (нынешнего патриарха „всея Руси“), митрополита Тульского Ювеналия (ныне митрополита Крутицкого и Коломенского), архиепископа Харьковского Никодима...” Понятно, что эти лица, и вступив в демократическое государство, будут служить ему верно, лишь бы оно не разглашало их порочное прошлое.

Яков Кротов делает итог советско-церковных отношений: «Многие свои поступки Патриарх оправдывает желанием предотвратить раскол Церкви, но именно в его патриаршество этот раскол стал печальной реальностью: уходят к "катакомбникам", "старостильникам", "карловчанам" и прочим малочисленным, но многочисленным группировкам, желающим быть святее Святейшего. Авторитет Русской Церкви среди зарубежных христиан упал резко: имидж гонимой страдальцы, тоже бывший весьма далеким от правды, развеялся окончательно, теперь приходится бороться с имиджем Церкви, гонящей всякое инакомыслие» (Архипастырь архистада,

журнал «Итоги», 1999).

Связь с государством не позволяет Православной церкви принимать чисто духовные решения, ведь в них всегда замешивается политика. Можно вспомнить вступление РПЦ во Всемирный Совет Церквей, которое было санкционировало в 1961 году ЦК КПСС, считавшем, что завербованным священнослужителям будет проще влиять на религиозные и общественные круги Запада, чем официальным дипломатам. При царе РПЦ служила царю, при Советах – Советам, при демократах – демократам, лишь бы как-то влиять на светскую власть.

О методах же борьбы с еретиками, предлагаемым Церквью со стороны государства можно судить по следующей цитате из статьи «Если ересь грех, то любой грех есть ересь» о. Филиппа П.: «В Византии в эпоху Вселенских Соборов еретики не стеснялись идти на многочисленные политические интриги для привлечения на свою сторону императорской власти и достижения тем самым реванша; в ход пускались доносы и обвинения, ничего общего с богословием не имевшие, и расправа с неугодными императорской власти личностями шла довольно успешно, не исключая прямое насилие. Что порождало и противодействие в условиях, благоприятствовавших православным, когда подобным же образом поступали с еретиками. Однако принцип использования догматов и канонов не как истин веры, подлежащих постепенному молитвенному усвоению в свете Откровения, а как инструмента расправы с инакомыслящими в политической и придворной борьбе в императорской Византии или даже в предреволюционной России (случай подавления противников церковной реформы патр. Никона или движения имяславцев на Афоне) остается еще не вполне преодоленным отягчающим наследием той сложной эпохи». Итак, Церковь часто пыталась решать свои проблемы навязанными государством средствами, в частности политическим насилием, которое очень легко было выдать за законное.

Такое многовековое подхалимство и раболепствование разучило ее обличать власть имущих, как и Лютеранскую церковь во дни Гитлера, социальную модель которой применил к русскому православию еще Петр I. О том, что лютеровскую модель унаследовала и современная РПЦ говорит снова там же Кротов: «Патриарх часто упоминает лютеранскую модель отношений Церкви и государства как идеальную, делает все, чтобы добиться авторитета и у общества, и у правительства. Но вместо стройной системы взаимоуважения образуется извечная российская мутота. Денег патриарху номенклатура от своих доходов дает (судя по косвенным данным, основная масса идет от Газпрома и торговли оружием), но куда меньше положенных по Библии десяти процентов. То же относится и к рядовой пастве, включая те десятки миллионов, которые при каждом опросе именуют себя "православными". Мнение церковной власти вообще и Патриарха в частности при голосовании — один из последних факторов. Некоторым оправданием Патриарха может служить, что "лютеранская модель" давно исчерпала себя и на Западе, это карета даже не прошлого, а позапрошлого века».

Отдельные православные иерархи были настолько соединены с политикой, что потерпели и даже погибли от властей противоборствующей стороны. Впрочем, сами православные зачастую неплохо справлялись с ролью палачей, чуждой истинному христианину, забыв слова Иоанна Дамаскина: «Не дело царей давать законы Церкви», не говоря уже о мученичестве образцового обличителя этого порока в Церкви IV-го века – Иоанна Златоуста.

Под давлением светских властей в исторической Церкви (католицизме и православии) были

узаконены многие неевангельские обычаи и правила. Даже если этого не требовали сами власти, методы насильственного их внедрения были неевангельскими. Чего стоит только силовое распространение детокрещения в африканских церквях Киприаном Карфагенским, а затем Августином, приведшее к полному исчезновению христианства во всем этом некогда переполненном христианскими церквями регионе. Это стало возможным потому, что в карфагенские церкви влились толпы невозрожденных людей, сделав их уязвимыми для нравственных пороков и бессильными перед жизненными испытаниями.

Еще во дни Иоанна Златоуста ощущалась эта опасность, когда он писал: «Оттого и извратилось все, оттого и растлилась вселенная, что никто нисколько не заботиться жить по-Божьи. Оглашенные, питая такие мысли, не обнаруживают никакого попечения о благочестивой жизни. Из крещенных одни приняли крещение в детстве, другие в болезни, и, так как не имели никакого усердия жить для Бога, то по выздоровлении тоже не прилагают заботы» (Св. Иоанн Златоуст. Творения, СПб, 1896, т. 9, с. 222).

На заре православной и вообще христианской веры для многих христиан было за честь пострадать за обличение царей и правителей, чего сегодня уже не увидишь. А не мешало бы вспомнить об этом. Вот как Григорий Богослов передает ответ епископа Василия Кесарийского местному правителю, который пригрозил ему лишением имущества и изгнанием:

«Ежели можешь, угрожай иным, а это ни мало нас не трогает... потому что не подлежит описанию имущество того, кто ничего у себя не имеет, разве потребуешь от меня и этого волосяного рубища и немногих книг, в которых состоят все мои пожитки. Изгнания не знаю, потому что не связан никаким местом, и то, на котором живу теперь, не мое, и всякое, куда меня ни кинут, будет мое. Лучше же сказать, везде Божие место, где ни буду я пресельником и пришлецем (Пс. 38:13). А истязания что возьмут, когда нет у меня и тела, разве разумеешь первый удар, в котором одном ты и властен? Смерть же для меня благодетельна: она скорее преподшет к Богу, для Которого живу и тружусь, для Которого большею частью себя самого я уже умер, и к Которому давно поспешаю... Ибо во всем ином, о правитель, мы скромны и смиреннее всякого - это повелевает нам заповедь, и не только пред таким могуществом, но даже пред кем бы то ни было, не поднимаем брови, а когда дело о Боге, и против Него дерзают восставать, тогда, презирая все, мы имеем в виду одного Бога. Огонь же, меч, дикие звери и терзающие плоть когти скорее будут для нас наслаждением, нежели произведут ужас. Сверх этого оскорбляй, грози, делай все, что тебе угодно, пользуйся своею властью. Пусть слышит о сем и царь, что ты не покоришь себе нас и не заставишь приложиться к нечестью, какими ужасами ни будешь угрожать» (Слово 43. Надгробное Василию архиепископу Кесарийскому).

Такой была Церковь четвертого века, еще не успевшая пристраститься к богатству, от имени которого заигрывала с государством. Перестав же беспокоиться о духовном и сделав его лишь удобной ширмой для сокрытия своих корыстных целей, духовенство повело православный народ к удовлетворению исключительно земных потребностей. В итоге на место духовного подвижничества древнего православия пришел класс «новых монахов», занятых не духовными размышлениями и молитвами, а плотскими развлечениями и тунеядством, что не понравилось еще Петру I, а в последнее время привело к особым воззваниям нынешнего патриарха Алексия II.

Примечательно, что дискредитировали себя связью с политикой или увлечением земным богатством, как раз не рядовые православные христиане, а иерархи высшего сана. Вот как описывает создание РПЦ МП Глеб Якунин в той же статье:

«С точки зрения православных канонов, благодатные структуры управления Церковью могли быть воссозданы только по действующим на тот момент каноническим правилам, и лишь затем, согласно этим правилам, они могли быть изменены. Но в нарушение всех канонических норм в 1943-45 гг. богоборческой властью была создана совершенно новая, чуждая православной традиции религиозная организация тоталитарного типа, с новыми, ранее не существовавшими церковными правилами, со структурой управления, копирующей сталинское политбюро („митрополитбюро“) и фактически подходящей под модное ныне определение „тоталитарная секта“, не имеющей ничего общего ни с российскими, ни со вселенскими каноническими правилами православия».

3.3. Тенденция сращивания православия с государством.

"Государство позволило Русской Православной Церкви играть особую, доминирующую роль в общественной и политической жизни страны", - говорится в меморандуме Парламентской Ассамблеи Совета Европы (ПАСЕ), принятом на заседании в Страсбурге в 2002 году. Как отмечается в документе, "на практике это выливается в то, что православные священники имеют очевидные преимущества по части служения в школах, воинских частях, больницах и тюрьмах". С резкой критикой действий Московского Патриархата выступил на сессии представитель России Сергей Ковалев, который заявил, что Русская Православная Церковь "настойчиво стремится вернуть себе положение государственной религии, к которому она привыкла на протяжении веков". С. Ковалев полагает, что трудно найти страну, где иерархи религиозной организации имели бы государственную охрану, государственный транспорт и прочие подобные привилегии. О государственном обеспечении патриарха, еще в 1995 году Глеб Якунин писал следующее: «Патриарх Алексей II имеет 2 бронированных правительственных ЗИЛа, президентскую охрану, кремлевскую спецсвязь. Даже по краям его патриаршей кафедры в храме стоят теперь „двое в штатском“ без видимых признаков религиозности. Такого нет ни у одного греческого патриарха, ни даже у Папы Римского!»

В октябре 2004 года по инициативе Свято-Филаретовский православно-христианского института о. Г. Кочеткова, журнала "Вестник РХД" и РГГУ состоялась Международная научно-богословская конференция "Вера - диалог - общение: проблемы диалога Церкви и общества", прошедшая в конференц-зале библиотеки-фонда "Русское зарубежье". Основатель РГГУ Юрий Афанасьев в докладе "Взгляд невоцерковленного на трудности диалога с РПЦ" заявил, что в нынешнем своем состоянии РПЦ в лице Московской патриархии в принципе не способна на диалог. Он подверг резкой критике позицию МП, которая, по его словам, "за последние 15 лет не оправдала надежд народа и взяла курс на сотрудничество с властью, поддерживая ее (власти) авторитарные тенденции и тесно сотрудничая с силовыми структурами". "Нисколько не улучшив моральный климат в обществе, Церковь претендует на моральный авторитет, допуская в своей среде рост

националистических, фундаменталистских тенденций". Для него очевидно стремление РПЦ к "идеологической монополии" и клерикализации образования. Нарисовав столь "мрачную картину", выступавший все же выразил надежду на диалог Церкви и общества, который возможен в том случае, если общество станет "полноценным гражданским", а Церковь "признает ценности этого общества, не поступаясь при этом основаниями христианства".

Из последних публикаций на эту тему можно привести статью (<http://www.kecu.ru/press/essays/270>) под названием «Выход из тупика» проректора Кубанского Христианского Евангельского университета Евгения Князева, в которой он оглашает результаты одного исследования:

«В конце 2006 года Институт Европы Российской Академии наук опубликовал доклад № 173 под названием "Религиозность в России в 90-е годы XX – начале XXI века". Д.Е. Фурман и К. Каарияйнен посвятили свое исследование отношению к религии в российском массовом сознании после падения коммунистической системы. Работа была основана на результатах социологических исследованиях российской религиозности, проведенных РАН и Академией наук Финляндии в 1991-2005 гг. Авторы доклада предлагают результаты исследований, которые не должны быть проигнорированы протестантским сообществом России. Вывод, к которому приходят исследователи, таков, что демократические порывы в нашей стране окончательно дискредитированы и общество стремительно движется к устойчивой связке государственного института с православной церковью как ее идеологической подпоркой. На протяжении всей истории России византийская модель христианства доминировала. Княжеская, а после царская власть всегда была тесно связана с православной церковью. В эпоху коммунизма произошла смена идеологии, но церковь (РПЦ МП) осталась по-прежнему важным элементом в сознании нашего народа. После развала СССР и наступивших демократических реформ ситуация начала стремительно развиваться в сторону симфонии государства и церкви. Россия оказалась в весьма интересной ситуации, когда ради общественного мнения (в угоду Европе и США) стало формироваться демократическое законодательство, а на деле местными чиновниками – осуществляться клерикальная модель власти».

Далее Князев говорит: «С устрашающей скоростью растет народная поддержка идеи, что РПЦ МП должна обладать определенными привилегиями в России... Авторы доклада делают вывод, что "Церковь и власть – снова вместе, как до революции 1917 г., и укрепляют друг друга. Демонстрируемая Путиным серьезная православная религиозность, несомненно, способствует его популярности. Церковь как бы переносит на Путина свой авторитет. С другой стороны, религиозность президента способствует и дальнейшему усилению "проправославного консенсуса", роли религии как символа единства, ибо президент также переносит свой авторитет на Церковь"».

Понимает ли православный народ, что за его спиной духовные иерархи устраивают политические интриги, вступив с государством в преступную связь? Понимают ли это и те клирики, которые видят в этом срастании Церкви с религией отступление от евангельского учения? Оставил ли сам патриарх свое бывшее занятие – преданную службу во благо советского правительства? Осознает ли Православная церковь, что никак не позволительно завязывать столь тесную дружбу с государством, поскольку, как повествует история таких отношений, все они заканчивались

плачевно. Государство просто эксплуатировала Церковь в ответ на земные поборы и поощрения. Однако, судя по последним заявлениям зампреда Отдела внешних церковных связей Московского патриархата (ОВЦС МП), протоиерея Всеволода Чаплина на международной встрече экспертов 20 марта 2007 года, современное православие снова заигрывает с огнем, претендуя на ряд привилегий со стороны государства: «освобождение от налогов, доступ в школы и армию, государственное финансирование, политическая поддержка, доступ в национальные СМИ».

Пока же в руководстве РПЦ МП видно лишь тесное, но неевангельское сотрудничество с государством. Об этом без смущения говорят обе стороны. Например, в статье на сайте "Правая.ру" с заголовком "Путин и атомное православие" (<http://www.pravaya.ru/look/10829>) по поводу недавнего признания Президентом России Церкви в качестве одного из оплотов государства говорится следующее: "Путин связал Православие с внутренней безопасностью страны, а ядерное оружие – с ее внешней безопасностью вовсе не случайно. Это комплексная "русская защита" для обороны от бесов и для обороны от людей, чаще всего научаемых теми же бесами». На наш же взгляд, сама эта оборона при помощи «атомного Православия» вполне претендует на обладание статусом если не одержимости, то заблуждения. Почему? Потому что под личиной борьбы с бесами скрывается все то же участие Церкви в политике, фактически использование ее не по назначению. Церковь забыла о своем призвании, превратившись уже в который раз в служанку государства, стремящегося к неограниченной власти не только над жизнью людей, но и над их убеждениями.

Лишь единицы православных христиан боятся сращивания Церкви с государством, не имея возможности стереть из памяти ошибки прошлого. Вот что пишет один из православных узников сталинских лагерей, о. Арсений (Стрельцов): «Говорите, что коммунисты верующих пересажали, церкви позакрывали... Да, внешне все выглядит так, но давайте посмотрим глубже... В народе упала вера, люди забросили многое дорогое и хорошее. Кто виновен в этом? Власти? Виноваты мы с вами... Вспомним, какой пример давала интеллигенция, дворянство народу, а мы, священнослужители, были еще хуже всех. Из детей священников выходили воинствующие атеисты, безбожники, революционеры, потому что в семьях своих видели безверие и обман. Задолго до революции утратило священство право быть наставником народа, его совестью. Священство стало кастой ремесленников. Из огромного количества монастырей, покрывавших нашу землю, лишь пять или шесть были светочами христианства, его совестью, духом, совершенством веры. Это – Валаамский монастырь, Оптиная пустынь, Дивеевская обитель, Саровский монастырь, а остальные стали общежитиями почти без веры... Что мог взять народ от таких пастырей? Какой пример? Плохо воспитали мы сами народ свой, не заложили в него глубокий фундамент веры. Вспомните все это. Вспомните! Поэтому так быстро забыл народ нас, своих служителей, забыл веру и принял участие в разрушении церквей...» (Отец Арсений. М., 1994. с. 25, 58-59).

Русская Православная Церковь в лице своей иерархии дает для этого отношения достаточно поводов. Духовные лидеры современной РПЦ при помощи политики пытаются вернуть себе былое господство при царе. Известно, что до революции 1917 года Православной церкви принадлежало свыше 1 млн. десятин земли, 84 завода, 436 молочных ферм, 603 конюшни. Годовые поступления в государственную казну от церковных доходов перед революцией составляли 7 млн. рублей. (Ежегодный доход только одной Троице-Сергиевой лавры до революции составлял 1 млн. 369

тыс. рублей). Из царской казны на содержание духовенства тратилась сумма до 18 млн. рублей. Сама по себе хозяйственная деятельность церкви похвальна, однако она должна вестись в рамках требований христианской этики. Православные христиане еще не успели отойти от скандалов 90-х годов, связанных с беспощадной торговлей РПЦ МП табаком, золотыми изделиями и спиртным, получением квот на экспорт нефти и отловом ценных пород рыб и превращением иконно-книжных лавок в сеть по продаже изделий из контрабандного золота. Получается, что многие храмы РПЦ сегодня построены на греховном путем полученные деньги.

Сегодня, как и во времена Лютера, церковные доходы идут на строительство поражающих воображение соборов и наполнение их дорогой утварью. В доказательство этому можно привести хотя бы строительство новых, принадлежащих РПЦ МП супермаркетов в центре Москвы. Строительство трех из них уже началось. В данный проект предполагается вложить 25-30 млн. долларов. Каждый торговый центр будет иметь площадь 3–10 тыс. квадратных метров. Другие гостиничные и торговые точки РПЦ МП получили широкие льготы по оплате аренды городской недвижимости. Государство, фактически узаконило финансовую и коммерческую деятельность РПЦ МП. Разумеется, получив землю в собственность, она начинает использовать ее в отнюдь не богоугодных, а чисто коммерческих целях. Вся Москва знает, что храм Спас на Крови построен на средства нечистоплотных спонсоров.

Дело доходит до святотатства, поскольку торговая православная сеть возводится прямо на территории храмов. Как же не поднимется на РПЦ бич Иисуса Христа, который не раз изгонял религиозных торговцев из иерусалимского храма? Ватикану принадлежат обширные земельные угодья, на которых построены магазины и гостиницы, приносящие солидную прибыль, однако, размещение супермаркетов в церковной ограде строго запрещено. Все это сращивание православия, политики и коммерции в один преступный узел вызывает критику как в адрес РПЦ, так и власть имущих – с разных сторон. В качестве примера можно привести стихотворение «Пасхальное» современного поэта-сатирика Андрея Орлова, хотя его поэзия часто облачена далеко не в благовидную форму:

Они идут под звон колоколов,
Подаренных тамбовскою братвою.
Они поют. Ещё не слышно слов.
Так псы цепные тёмной ночью воют.

Иваны, вдруг познавшие родство,
Несут хоругви на железных пиках
И дикое, тупое естество
Начертано на их славянских ликах.

Когда своей трёхпалою рукой
Борис крестился, мы ещё шутили:
«Какой он милый, пьяненький какой» -
И дом ему Ипатьевский простили.

Когда Лужков в обители пловцов

Решил пятишеломный храм отгрохать,
«Ведь помнят, помнят дедов и отцов» -
Мы продолжали умиленно охать.

Когда с экрана робок и картав,
Учил нас вере Ванька Охлобыстин,
Не спорили мы с пеною у рта
Ни об одной из нам понятных истин.

А жизнь летит, как песенка Алсу
Всё, вроде, так, как мы с тобой хотели:
Шинкует на Поклонной колбасу
Змеиную – Георгий Церетели.

Но почему сомнение в лице?
А вера и надежды льдинкой тают?
Не потому, что РАО РПЦ
На божий свет тарифы повышает?

Чубайс зажжёт на пасху фонари
Кулич ашанский катится в корзинах
И по Рублёвке в храм летят шныри
С мигалками на чёрных лимузинах.

Они, забыв про божий фейс-контроль,
На исповеди лгут, как жёнам дома,
Для них «Христос воскрес» - как пароль,
Которым можно обмануть Харона.

Эдем в Барвихе, ангелы «в размер»
И с Павлом Пётр в погонах на воротах,
И дерево познания, крупномер,
Цветёт в саду для сына-идиота.

Крестясь от кошелька до кобуры,
Безмозглый лоб соединяя с пузом,
Они поют про лучшие миры
Свой вечный гимн Советского Союза.

Они стоят на службе в полный рост,
Их главный даже, говорят, крестился,
И ясно всем, что «номер первый» пост
Из мавзолея в храм переместился.

Они стоят как клоны «самого»,
Герои недокраденной России
И жадно ловят каждый вздох его,

Собой провозглашённого мессии.

«Просфорку дай, кагорчика налей!
Неплохо помолились так, конкретно»
Лимоновские дети мне милей,
Чем крёстный ход под путинским портретом.

Они – готовы. Лишь приказа ждут,
В глазах ни мысли нет, ни сожаленья.
Прислушайся, они уже идут
К тебе идут. Без веры и сомненья.

Примечательно, что именно стремление высшего духовенства к обогащению за счет «пожертвований» и поддержка им такой же эксплуатации со стороны царизма на фоне повсеместного обнищания простых людей оттолкнуло народ от веры в Бога и привело его к революции. Неужели современная РПЦ желает повторить эту историю? Ей уже давно пора упростить свой культ и обратиться от обрядов и обогащения иерархов к проповеди Евангелия и христианской взаимопомощи. Наверное, этот вопрос является самым взрывоопасным для православия, поскольку назревает ситуация, когда рядовым православным просто надоест кормить тех, кто ничего для них не делает, и они начнут реформы «снизу».

Яков Кротов пишет о партнерских отношениях патриарха с правительством Путина следующее: «Парадоксальным образом, при коммунистах Церковь была единственной организацией, финансово независимой от правительства и даже дотировавшей разные правительственные глупости вроде Фонда мира. После падения коммунизма финансовая зависимость Церкви от казны стала лавинообразно нарастать. Вины лично Патриарха в том нет, он скорее сумел в условиях всеобщего обнищания найти более-менее твердый источник денег. Нравственно он считает свою позицию неуязвимой, подчеркивая, что "финансовая помощь в восстановлении храмов и монастырей", которую оказывают власти, очень незначительна "в сопоставлении с колоссальными потерями и разрушениями, понесенными Церковью за годы гонений" . Но если сравнивать с тем, как компенсируют потери другим жертвам коммунизма, то счет выходит другой... На протяжении всех 1990-х годов доброжелатели Патриарха часто пытались приуменьшить его компетенцию именно в этой сфере (церковного управления), чтобы освободить от ответственности за репрессии в адрес "либералов", начиная с отца Глеба Якунина. После того, как в 1997 году бессудно расправились с о. Георгием Кочетковым якобы за драку в алтаре, а в 1998-м — с о. Мартирием Багиным якобы из-за кражи квартиры (на деле же дерутся и крадут, увы, многие, а эти двое слишком отклонялись от принятых в Патриархии жестких норм повиновения и раболепства), обелять Патриарха стало уже невозможно. Из-за границы стали доноситься более суровые оценки. (Конечно, подчиненные Патриарха продолжают оправдывать все его поступки, как им и положено по должности)» (Архипастырь архистада, Журнал «Итоги», 1999).

Ниже мы приведем свидетельство уже клирика РПЦ о. Олега Стеняева. В своей статье "Об одной особенности миссионерства на современном этапе", опубликованной 15 апреля 2002 года в

интернет-журнале «Религия в России» он пишет следующее: «В последние годы произошел странный крен в миссионерской работе. Некоторые миссионеры стали отдавать предпочтение лютой, порой совсем не христианской по духу борьбе с представителями сектантского мира. Подобный крен возник по двум причинам: с одной стороны - до сих пор действует старая советская привычка расправляться с идеологической оппозицией самыми недобросовестными методами, с другой - заимствуются совершенно неправославные, западные методы антикультистов, связанные с копанием в "грязном белье" религиозных оппонентов. Православный миссионер не может являться сыскарем-любителем, для которого самое главное - это поиск компромата. Не должен всецело уповать он и на мощь государства. Да и имеем ли мы, православные христиане, право использовать светское государство как некий жупел, как полицейскую дубинку?»

Разумеется, «поиск компромата» осуществляется не только под влиянием старых (советских) или новых (западных) стереотипов, но и по причине недопустимого слияния государства с Церковью, на что о. Стеняев лишь намекает: «Миссионер, который отодвигает в сторону Слово Божие и берет в руки уголовный кодекс, должен задуматься, своим ли он занимается делом и имеет ли он право называть свою деятельность религиозной. Опыт протестантской контрмиссии неприемлем для православного проповедника. В своей деятельности православный миссионер не должен слепо копировать инославных христиан. Начни православный строить свою миссионерскую работу на серии разоблачений, скандалов, погромов и судов, и мы уже будем иметь дело не с православной проповедью, а с диссидентством. Кстати, первоначально слово "диссидентство" как раз и означало религиозную оппозицию. Не случайно такие горе-миссионеры порой занимаются преследованием своих же православных братьев по вере, несогласных с их методами и мнениями». Примечательно, что священник Олег Стеняев первоначально был клириком Зарубежной Православной Церкви, то есть настоящим церковным диссидентом. В годы зрелой «перестройки» его имя звучало вместе с именем Глеба Якунина и Зои Крахмальниковой. Вот почему ему трудно сейчас ужиться в жесткой структуре РПЦ МП.

Пиком сращивания правительства Путина с иерархией РПЦ является насаждение православия в силовые структуры. Если двадцать лет назад никакой офицер КГБ не мог иметь никаких религиозных убеждений, кроме воинственного атеизма, то сейчас даже глава российского государства Владимир Путин заявляет о себе как о «преданном христианине». Не случайно, одна из восстановленных православных церквей в центре Москвы была сделана патриархом Алексием II приходской церковью силовиков для того, чтобы отправлять духовные потребности сотрудников ФСБ. Недавно директор ФСБ Николай Патрушев и патриарх отметили мистический союз: Патрушев вручил патриарху символический золотой ключ от церкви и икону Святого Алексея, а тот в ответ подарил директору ФСБ икону Богородицы и икону святого Николая. В настоящее время большинство сотрудников государственного аппарата безопасности являются православными христианами, число которых в последнее время пополнилось рядом действующих и бывших офицеров разведки. История цезарепапизма повторяется снова на русской земле.

Власть иерархов РПЦ распространилась и на судебные инстанции. Вспомнить хотя бы судебную тяжбу между митрополитом Смоленским и Калининградским Кириллом (Гундяевым) и журналистом "МК" Сергеем Бычковым. Посетив пятое по счету заседание Московского суда, сам несправедливо обвиненный журналист отмечает: «Оказывается, Церковь не отделена от

государства на территории Московского городского суда. Поэтому судьи не могут ни в чем отказать даже церковным функционерам, не говоря уже об иерархах. Слава Богу, что кроме районных и городских судов есть еще Верховный, Конституционный и Страсбургский суды. Остается только надеяться, что они, в отличие от Московского городского, лишены домовых храмов и духовников».

Опасность сращивания лидеров РПЦ и российского государства понимают и сами православные, о чем красноречиво свидетельствует возмущенное обращение православных священнослужителей под названием "Пора пресечь беззаконие", инициированное епископом Анадырским и Чукотским Диомидом (Дзюбаном) в феврале 2007 года. Епископ Диомид и четверо священнослужителей его епархии в своем обращении упрекнули Московскую патриархию в "духовном соглашательстве, подчиняющем церковную власть мирской, зачастую богоборческой власти, в ущерб благодарованной свободе", а также в "молчаливом согласии вместо обличения антинародной политики существующей власти, приводящей к распаду государства, демографическому кризису и другим негативным последствиям".

Специализирующийся в области церковных новостей журналист "Новых Известий" Михаил Поздняев так прокомментировал свое впечатление от данной публикации: "Поначалу те, кто знакомился с этим документом, отказывались верить своим глазам. По сравнению с ним детским лепетом показались все публикации СМИ, в которых руководство РПЦ упрекалось в злоупотреблениях властью, коррупции, ведении бизнеса, граничащего с криминалом, лоббировании своих интересов в силовых структурах, образовании, культуре. А тут - не "продажные журналюги", но свой же брат архиерей призвал Патриархию "обратиться от пути отступления от чистоты евангельского, догматического, канонического вероучения и принести плоды достойные покаяния". Ему вторит Роман Лункин из Портала-Кредо-ру: «В Обращении чукотского архиерея услышали свои чаяния и глубинные надежды практически все думающие православные люди, которые в условиях тоталитарной церковной действительности, антисоборности, лишены возможности высказывать свои мысли и открыто, вне, к примеру, Интернета, не могут обсуждать важные мировоззренческие и духовно-канонические вопросы на высшем церковном уровне».

Однако это мнение не только падких на сенсации журналистов. Вот что говорит по поводу инициативы Диомиды настоятель храма свт. Николы на Берсеневке (Москва) игумен Кирилл (Сахаров). Отвечая на вопросы корреспондента Портала-Кредо-ру Владимира Ойвина, архиерей заметил: «В принципе все то, о чем написано в этом Обращении, давно известно. Епископ Диомид сказал то, о чем многие говорят давно. Экуменизм никуда не ушел, совместные молитвы, пусть не так открыто и широко, как раньше, имеют место. О. Андрей Кураев, реагируя на Обращение еп. Диомиды, говорит, что экуменическая активность снизилась. А как же быть, например, с участием представительной делегации Московского патриархата в большом экуменическом форуме в Бразилии? В середине 90-х годов я, как председатель Союза Православных Братств, был членом Богословской комиссии Московского патриархата. Недолго, правда, – принял участие только в одном заседании в этом качестве. На следующее заседание меня, как и некоторых других "засветившихся" неприязненным отношением к экуменизму, уже не пригласили, в новых списках мы себя уже не нашли. От того заседания у меня остался любопытный документ, подписанный несколькими участниками заседания, известными

богословами, в т. ч. двумя епископами. В нем говорилось о желательности "постепенного эволюционирования" нашего участия во Всемирном Совете Церквей – от членства к статусу наблюдателя и о недопустимости совместных молитв с инославными. Увы, мы по-прежнему состоим в этой организации...»

Далее игумен Кирилл признается: «Нам, действительно, необходимо покаяние во всех компромиссах, нарушающих канонические правила и достоинство Церкви, связанных с ее отношениями с государством, особенно, в XX веке, включая Декларацию митрополита Сергия 1927 г, где недопустимо отождествляется позиция Церкви с интересами безбожного государства, неправильно трактуются слова апостола Павла "несть власти, аще не от Бога"... и особенно в последние годы, когда мы наблюдаем соблазнительный тандем Церкви и государства по вопросу глобализации».

О необходимости созыва Поместного собора в данном интервью говорится: «Я считаю, что это очень актуально. Все объяснения, которые даются насчет того, почему Поместный Собор не собирается, неудовлетворительны. Я считаю, что это серьезное погрешение принципа соборности, что причиной этому является боязнь голоса народа, боязнь, что будут озвучены какие-то неудобные вопросы, решения которых будут добиваться с участием народа. Возьмите пример старообрядцев. Там на Соборах в обсуждении важных церковных вопросов участвуют представители среднего духовенства, представители мирян. И это происходит довольно часто. И там есть критика в адрес церковных властей, но уровень соборности находится на более высокой ступени. Поэтому то, что отменили пункт Устава 1988 года касательно регулярно проводимого Поместного Собора и заменили в 2000 году Архиерейским Собором – по сути, это похоже на тихий переворот».

Что же побудило чукотского епископа Диомида обратиться ко всей православной пастве в обход обычной процедуры, призванной принимать решения «сверху»? Безвыходность ситуации в условиях умышленного игнорирования иерархией РПЦ МП его требований. Нельзя сказать того, что Диомид не пробовал канонический способ обращения к Архиерейскому Собору, на что указывают и сами его противники. "Епископ Диомид уже много лет ставит вопросы так, как он их ставит в этом тексте, и надо сказать, что его мнение разделяется какой-то частью верующих нашей Церкви, и темы, которые он поднимает, нужно обсуждать", - заявил 7 марта 2007 года в интервью телеканалу "Вести-24" заместитель главы ОВЦС протоиерей Всеволод Чаплин. Тем не менее если прямое обращение к Архиерейскому собору может обернуться только отлучением нового реформатора, остается только путь Лютера – разглашение своей позиции всем членам своей Церкви. Этим путем шли многие реформаторы, когда на их требования не обращалось должное внимание или создавалась умышленная проволочка принятия соответствующих решений. Теперь уже во всех приходах РПЦ начался сбор подписей в поддержку инициатив Диомида, так что окончательное решение будет принимать скорее всего Поместный собор, а не Архиерейский. Тот факт, какой оборот приняло дело епископа Диомида, говорит о том, что в числе сторонников Реформации православия стоят не только К. Душенов и М. Назаров, но массы верующих, собирающих подписи и организующих пикеты.

Давайте немного посмотрим на историю вселенского православия, отношения которого с

государством унаследовала РПЦ. Мусульманское иго православных патриархов плохо сказалось на церковном устройстве. Турецкий султан был заинтересован в централизованном устройстве Церкви. По этой причине он наделили Константинопольского патриарха исключительными правами, находившимися ранее в ведении местных епископов. Он мог не только самовластно созывать соборы митрополитов и председательствовать на них, но и осуществлять надзор за соблюдением правительственных решений на территории, входящей в юрисдикцию остальных патриархов (Антиохийского, Александрийского и Иерусалимского). При этом патриарх не отказался от права вершить суд не только над церковными делами, но и гражданскими, включая уголовные. Тальберг писал по этому поводу следующее: «Гражданские права и власть константинопольского патриарха представляют явление новое для восточной Церкви и напоминают в некотором отношении папство прежних времен с его светской властью» (Тальберг Н. История Христианской Церкви. М.-Нью-Йорк. 1991. ч. 2. – с. 72).

Патриарх Самуил I (1764-1780) добился от султана некоторых важных уступок (например, избиранием патриарха стал заниматься не султан, а Синод), однако не оставлял желания главенствовать над остальными патриархами. Так, «в 1766 году Самуил со своим Синодом избрал и рукоположил патриархов антиохийского и александрийского, без сношения с этими Церквями... Заручившись распоряжением турецкого правительства, Самуил подчинил в 1766 году автокефальную сербскую Ипекскую архиепископию и в 1767 году – Охридскую в Болгарии» (там же, с. 79). Правда, Самуил предоставил равные права своему Синоду, который с их помощью и низложил его за чрезмерную строгость, причем дважды. В 1860 году к избранию патриарха были допущены не только митрополиты, не входившие в состав Синода, но и миряне. Султан лишь утверждал их общесоборное решение.

Все эти внутрицерковные изменения, однако, не коснулись права главенства Константинопольского патриарха над остальными патриархами. Лишь александрийский патриарх Мелетий Пигас (1588-1601) имел более важное положение из-за духовного упадка константинопольской патриархии в его время. Остальным патриархам приходилось с трудом высказывать независимые суждения. Выдающийся иерусалимский патриарх Кирилл II (1845-1872) во время позорной распри Константинопольского патриарха с болгарскими епископами отказался подписать их отлучение, за что под влиянием константинопольского духовенства в том же году был низложен с кафедры иерусалимскими архиереями. Причиной всех этих бед православия было подчинение Константинопольского патриарха турецкому султану. Эта же причина лежит у основания расколов православия по вопросу предоставления автокефалии получившим государственную независимость национальным православным церквям.

Глава 4. Необходимость реформирования православия

4.1. Расколы в Православной Церкви.

У истоков первого раскола в русском православии лежал национализм. Часть низшего духовенства воспротивилась введению в церковный обиход новых правил, заимствованных из греческой богослужебной практики. В результате этого возникло старообрядчество. К этой ветке русского православия в настоящее время относятся такие православные церкви, как Древлеправославная Церковь (ДПЦ), Русская Православная Старообрядческая Церковь (РПСЦ), включающая в себя только старообрядцев-поповцев белокриницкого согласия, и большое число беспоповских старообрядческих церквей. Общее число старообрядцев, по отчету обер-прокурора Святейшего Синода за 1895 год, достигало 13 миллионов.

Во главе старообрядства, возникшего в 1653 году в ответ на силовое внедрение в народе церковных реформ патриарха Никона, стояли епископ Павел Коломенский, протопоп Аввакум и боярыня Морозова. После того, как начали умирать старообрядские священники, это движение раскололось на три ветки: поповцев, беглопоповцев и беспоповцев. Беглопоповцы принимали перешедших к ним священников, поповцы избирали себе новых священников, а беспоповцы отказались от того, и другого.

Беспоповцы учили, что истинное священство прекратилось из-за связи с государственной церковью. Таким путем они заявили о том, что церковь не должна подчиняться государству в религиозных вопросах. По их убеждениям, внешние формы не способствуют, а ограничивают выражение поклонения «в духе и истине». В Центральной России в начале 1920 гг. численное превосходство среди беспоповцев имели федосеевцы: около 2,5 миллионов человек против 2 млн. поморцев. Однако с переходом многих федосеевских общин к брачному согласию в 1920-1950 гг. поморцев стало больше.

Известным деятелем старообрядчества при советской власти был Иван Никифорович Заволоко (1897-1984). Получив высшее образование в Праге, он сильно содействовал распространению старообрядческих идей в России. В 1927 году в Риге им издавался журнал "Родная старина", на страницах которого публиковались материалы по истории и жизни староверов, иконописи и церковному пению. В 1940 году Заволоко был арестован за сотрудничество с газетами "белоземлицкого толка". Девять лет он просидел в Воркутинских лагерях, а затем еще 10 лет отбывал ссылку в Новосибирской области. С приходом к власти Н.С. Хрущева Заволоко вернулся в Ригу. В 1966 году им был создан Пустозерский сборник, в который вошли второй автограф протопопа Аввакума и первый автограф инока Епифания.

Еще одно видное лицо старообрядчества этого периода – епископ Ярославский и Костромской Древлеправославной церкви (белокриницкой иерархии) Геронтий (Лакомкин) (1872-1951), который писал в своем «Духовном завещании»: «Помните, дорогие, что мы веруем во Святую Соборную и Апостольскую Церковь, Церковь Христову и пребываем в той правой старой вере, в которой были св. угодники Божий, почему нас в отличие от других и называют староверами. И мы сохраним те св. Предания и старые обряды, в каковых пребывали все угодники Божий нашей страны. Вот поэтому нас и называют старообрядцы. Наши предки за эту святую старую веру и за святые Предания и старые обряды терпели неисчислимые муки, и тысячи их были убиты и пролили свою святую кровь за правое верие и сподобились быть причисленными к лику св. угодников Божиих священными соборами нашей Святой Христовой Церкви... Слезно умоляю и сердечно завещаю вам твердо и неизменно соблюдать святую правую веру нашу, ибо она есть

истинная. Счастливы вы, что пребываете в ней, как и Апостол нам заповедал, говоря: "Бодрствуйте, стойте в вере, мужайтесь, утверждайтесь, вся вам любовью да бывает" (1 Кор. 16,13-14). Но не забывайте, что при истинной и правой вере нужны добрые дела, ибо "вера без добрых дел мертва" (Иак. 2:20)» (Цит. по: Разумею пути твоя. Антология. Москва. 2005).

Ряд расколов последовал в связи различного отношения духовенства к безбожной (советской) власти. Таким образом мнение о том, что разделения присущи лишь протестантам из-за их отказа признать авторитет Преданий и иерархическое устройство Церкви, является голословным.

Второй раскол в русском православии следует отнести к созданию католическо-православной унии 1596 года. Греко-католическая Церковь возникла через семь лет после получения Московской митрополией, отделившейся от Киевской еще в 1448 году, статуса патриархата. Сторонники унии признали главенство римского Папы на условии сохранения национального языка и греческого обряда в своем богослужении. Однако поскольку часть иерархов настаивала на соблюдении канонического подчинения Константинопольскому патриархату, в рядах униатов произошел раскол, в результате которого в 1654 году центральная и восточная части Украины перешли под правление Московской патриархии. В 1686 году и вся православная Киевская митрополия была подчинена Московскому патриархату.

Греко-католическая Церковь получила распространение в Западной Украине, которая долгое время входила в состав католических государств (Австро-Венгрия, Речь Посполитая, Польша). В 1807 году вместо греко-католической (униатской) киевской митрополии, запрещенной в России, Папа Римский основывает с центром во Львове Галицкую митрополию Украинской Греко-католической Церкви (УГКЦ). УГКЦ просуществовала вплоть до псевдособора в марте 1946 года, на котором был провозглашен разрыв с Римом и воссоединение с Москвой. Хотя ни один из епископов УГКЦ на самозванный и инициированный большевиками собор не явился, Советская власть силой загнала миллионы грекокатоликов в только что образованную РПЦ МП. За отказ присоединиться к Русской Православной Церкви их судили и отправляли в сталинские лагеря или в ссылку в Сибирь, а монастыри ликвидировали.

До 1990 года, когда М. Горбачев разрешил регистрацию греко-католических общин, епископы, священники и монахи УГКЦ, остававшиеся в Западной Украине, продолжали работу с верующими нелегально. Сегодня по численности приходов в Украине УГКЦ является второй после Украинской Православной Церкви Московского Патриархата (УПЦ МП), имея их, по состоянию на начало 2002 года, почти 3300. С Украинской Православной Церковью Киевского Патриархата (УПЦ КП) и Украинской Автокефальной Православной Церковью (УАПЦ) УГКЦ поддерживает тесные контакты, осуществляет общие проекты и даже проводит совместные богослужения. В настоящее время в Киево-Галицкую с 2005 года митрополию УГКЦ входят 2 архиепархии (Киевская и Львовская), 7 епархий (Ивано-Франковская, Тернопольско-Зборовская, Коломыйско-Черновицкая, Самборско-Дрогобычская, Стрыйская, Сокальская, Бучачская) и 2 экзархата (Донецко-Харьковский и Одесско-Крымский).

Первым автокефальным митрополитом или главой Украинской Автокефальной Православной Церкви (УАПЦ) стал Василий Липковский. В 1923 году он был арестован советской властью, а в 1930 году сама УАПЦ была вынуждена распуститься. Тем не менее, ей удалось снова подняться

из пепла во время гитлеровской оккупации. При этом украинские священники восприняли преемственность от иерархов Польской Православной Церкви с согласия Константинопольского патриарха. В конце 1941 года митрополит Дионисий назначил архиепископа Поликарпа (Сикорского) "Временным администратором Православной Автокефальной Церкви на освобожденных землях Украины". В феврале 1942 года в Пинске состоялось две епископские хиротонии. 4 иерарха образовали Собор, который и восстановил иерархию Украинской Автокефальной Православной Церкви (УАПЦ). Главой УАПЦ стал Поликарп, возведенный в сан митрополита. Так же Собор признал хиротонию митрополита Василия Липковского и принял липковских священников и дьяконов в сущем сани. За этим последовал ряд епископских рукоположений, чтобы удовлетворить потребность в архиереях для новообразованных епархий. Вскоре после разрыва отношений с Гитлером украинских ополчений Степана Бендеры, УАПЦ лишилась признания оккупантами. С наступлением советских войск все ее епископы оказались в Польше, а затем в Европе.

В 1947 году в Германии была образована Украинская Автокефальная Православная Церковь (Соборноправная) (УАПЦ-С) во главе с украинским епископом Григорием (Огийчуком), вышедшая из УАПЦ. После смерти Григория в 1985 году УАПЦ-С пережила несколько расколов. Самой сильной из образовавшихся новых церквей была Украинская Автокефальная Православная Церковь (Соборноправная) Северной и Южной Америк (УАПЦ-С-СЮА), возглавленная митрополитом Андреем (Пражским). От этой церкви на территории Украины в 2002 году была образована Украинская Автокефальная Православная Соборная Церковь (УАПЦС) во главе с патриархом Моисеем (Куликом).

Но еще до этого, в 1989 году в Украине возобновила свою деятельность УАПЦ, объединившая духовенство липковской и сикорской хиротонии. Возобновленную церковь УАПЦ возглавил епископ Иоанн (Бондарчук), возведенный в сан архиепископа украинским автокефальным митрополитом Мстиславом (Скрипником) – последним епископом УАПЦ 1942 года, возглавлявшим украинских эмигрантов в США. Собор УАПЦ 1990 года избирает патриархом Киевским Мстислава. Видя повсеместный переход мирян и клира в УАПЦ, киевский митрополит Филарет (Денисенко), в 1990 году добивается для своих редующих приходов автономии от РПЦ. Между тем он понимает, что удержать людей в своей юрисдикции можно только через получение Украинской Церковью статуса автокефалии. Когда же этот вопрос был поднят на очередном Архиерейском соборе РПЦ, российская часть его иерархов восприняла эту идею в штыки. Начались придирки к моральному и каноническому поведению Филарета, которого начали обвинять во многом из того, в чем были повинны и сами. Филарет после некоторого сопротивления решил во имя мира снять с себя полномочия главы УПЦ и пообещал сделать это на ближайшем Архиерейском синоде УПЦ. Однако, вернувшись в Киев, Филарет сразу же отказался сделать это, обвинив Архиерейский Собор РПЦ в неканоническом рассмотрении его действий, что имел право делать лишь Архиерейский синод УПЦ. Вскоре он объявил о создании независимой от МП Украинской Православной Церкви Киевского патриархата (УПЦ КП).

Поначалу УПЦ КП вошло в союз с УАПЦ во главе с Мстиславом, однако в 1993 году, после смерти Мстислава, они снова разошлись. Вскоре деятельность украинских автокефальных епископов перекинулась на территорию России, найдя поддержку у «катакомбных» православных христиан, не признававших хиротонию РПЦ МП. В 1997 году из числа отколовшихся от УАПЦ епископов

возникает Российская Истинно-Православная Церковь (РИПЦ). В начале 1998 года к РИПЦ присоединились два епископа, принадлежавшие ранее к Российской Свободной Православной церкви (РСПЦ), но уже к концу этого года в РИПЦ произошел раскол, в результате которого последовательно образовались Российская Соборная Истинно-Православная Церковь (РСИПЦ), Истинно-Православная Церковь России (ИПЦР), Истинно-Православная Церковь Московской Митрополии (ИПЦММ) и Апостольская Православная Церковь (АПЦ). Таким образом РИПЦ, просуществовав всего два с половиной года, распалась на четыре независимых юрисдикции: РСИПЦ, ИПЦР, ИПЦММ и АПЦ. Смогут ли они снова объединиться или нет, однако с ними даже в таком виде придется считаться архиереям РПЦ. Об этом говорит, например, такой факт: в 2007 году Европейский суд по правам человека оштрафовал Молдову на 12 тысяч евро за отказ властей своей страны зарегистрировать Истинную Православную Церковь Молдавии. Как бы ни хотела РПЦ закрыть рот своим идейным противникам, если она не пойдет на уступки их справедливым требованиям, дальнейших расколов ей не избежать.

Из всей истории русского православия ясно, что для достижения единства даже среди оппозиции РПЦ МП путем обладания лишь канонической хиротонией недостаточно. Несмотря на проблемы в создании единой оппозиции официальной церкви, истинно-православные христиане выбивают монополию на российское православие из-под ног РПЦ МП. Из последней все незаслуженно отстраненные от служения священники переходят в одну из оппозиционных православных церквей, не беспокоясь о возможности лишения своего сана. Так, когда о. Сергия Таратухина произвольно "лишил сана" местный епископ РПЦ МП Евстафий - за то, что священник назвал Михаила Ходорковского политзаключенным - Сергей присоединился в Москве к Апостольской Православной Церкви (АПЦ), возглавляемой митрополитом Виталием (Кужеватовым).

Еще большую угрозу для РПЦ МП составило русское заграничное православие, имеющее каноническую иерархию. В специальном указе от 7/20 ноября 1920 г. за № 362 патриарх Тихон предложил всем православным людям за границами СССР объединиться и создать Высшее Церковное Управление. Под управлением этого церковного органа управления всем в рассеянии сущим православным русским людям предлагалось жить обособленно от Российской Церкви до тех пор, пока не установится в ней свобода от государства и порядок внутри самой. Согласно этому Указу и создавалась Зарубежная Русская Православная Церковь (ныне РПЦЗ) под руководством русского заграничного Собора и Синода, представителем которого после смерти митрополита Антония стал митрополит Анастасий.

Долгое время Синод РПЦЗ отрицал РПЦ МП преемницей русского православия времен патриарха Тихона: до начала 90-х годов эта позиция была неизменной. В 1983 году он потребовал отречения РПЦ МП от экуменизма, в который была втянуты русские православные вначале 60-х годов, и заявлял о том, что благодатность таинств и самой церковной жизни в МП даже не должна ставиться под вопрос за то, что она не видит "абсолютных препятствий к евхаристическому общению" РПЦЗ с РПЦ МП. «В бесчисленных книгах, статьях, проповедях, письмах РПЦЗ призывала и продолжает по сей день призывать МП по-настоящему покаяться пред Богом и собственным церковным народом в грехе сергианского отступничества (и прекратить его), в экуменической ереси (и прекратить ее), призывает, очистившись таким покаянием, присоединиться к прославлению Святых Новомучеников и Исповедников Российских, совершенному РПЦЗ и, только после всего этого - подумать о созыве общего, Всероссийского

Собора Церкви» (Лебедев Л. Диалог РПЦЗ и МП. Для чего и как? Курск. 1998).

Лишь с 90-х годов начали делаться уступки в сторону сближения между ними, что вызвало резкое противление как со стороны членов РПЦЗ, так и «катакомбных» православных христиан, живших в России. Клирики РПЦЗ разошлись по вопросу, следует ли продолжать осуждать РПЦЗ МП за преступную связь с государством в условиях падения советского режима. Инициатором возобновления экуменического диалога с РПЦЗ МП выступила германская епархия РПЦЗ, возглавляемая архиепископом Берлинским Марком. (Как нам сегодня уже известно, это крыло клириков РПЦЗ победило.)

Так называемое «катакомбное» православие ведет свои корни от того же решения патриарха Тихона, на которое ссылается и РПЦЗ, и также порвало какие-либо отношения с пошедшим на соглашательство с советской властью местоблюстителем патриаршего престола Сергием (Страгородским), сменившим на этом посту замученного в ссылке Петра Крутицкого. Катакомбные православные чтят его как одного из величайших мучеников в истории русского православия наряду с митрополитом Филиппом и патриархом Гермогеном.

Хотя Сергей (Страгородский) формально прикрывался более поздней аполитичной позицией патриарха Тихона, все были уверены в его лояльности к властям. Об умеренных уступках советской власти патриарха Тихона пишет прот. Л. Лебедев следующее: «Патриарх Тихон под натиском большевиков, действительно постепенно отступал до определенной границы. Обычно она определяется понятием простой гражданской лояльности советской власти, лояльности, понимаемой как отказ от какой либо политической борьбы с ней, признанием ее правомочной гражданской властью. В соответствии с таким понятием патриарх Тихон в своем известном "Заявлении" в Верховный Суд РСФСР от 16 июня 1923 г., раскаявшись в "поступках против государственного строя", написал: "... отныне я советской власти не враг".. Но когда его затем со скорбью спрашивали, зачем он так сказал, Святейший отвечал: "Но я не сказал, что я ей (советской власти) друг». "Не враг, но и не друг", - вот формула "границы". На этой границе патриарх Тихон стал твердо и не отступил уже за нее до смерти. Известно и давно доказано, что так называемое "Завещание" ("Завещательное послание") 1925 г. патриарха Тихона - это подлог, фальшивка Тучкова. Большевики очень хотели, чтобы патриарх выступил с таким посланием, даже текст ему написали, но он не выступил с ним. Умер!» (Лебедев Л. Диалог РПЦЗ и МП. Для чего и как? Курск. 1998).

В 1927 году митрополит Сергей издает печально знаменитую Декларацию, в которой призывает весь православный люд к повиновению советской власти. Профессор И. Андреев, посещавших катакомбную церковь до начала войны, писал об этом в 1947 году: «Памятуя невероятные гонения на Православную Церковь, мученическую смерть митрополита Вениамина и "иже с ним", арест и смерть св. патриарха Тихона, ссылку и страдания митрополита Петра, разрушение храмов, уничтожение монастырей, кощунство над мощами, запрещение колокольного звона, устройство "комсомольской пасхи", заточение многих сотен епископов (в 1927 году томилось в концлагерях свыше 200 епископов), десятков тысяч священнослужителей и монашествующих, миллионы верующих христиан, осужденных по церковным делам, — истинно православные люди не смогли принять Декларации митрополита Сергея: произошел церковный раскол 1927 года» (Андреев И. Заметки о катакомбной церкви в СССР. Цит. по: Вестник Истинной Православной

церкви, № 3, 1999).

Лебедев о различиях между старой Православной Церковью и «сергианством» пишет следующее: «Итак, одно дело - непротивление (ввиду невозможности) антихристовой власти, как попущенной Богом, и совсем другое дело - полное единение с ней с одобрением всех деяний и злодеяний этой власти, как якобы благословенной Богом! Неужели не ясно, "где тут граница"?! Большевики, будучи сами сущими оборотнями (на словах, в лозунгах - одно, а на деле умышленно прямо противоположное) старались не только сделать церковь послушной, а создать церковную организацию по своему образу и подобию, т. е. таким же оборотнем, где под видом служению Христу осуществлялось бы служение антихристу. И создали таковую. Но не через патриарха Тихона, а через митрополита Сергия. В этом - природа МП до сего дня, она не может изменить ее».

По отношению к законности священноначалия Сергия (Страгородского) его противники разделились на сторонников умеренной и строгой позиций. К первым относился митрополит Кирилл (Смирнов), который в 1934 году писал, что таинства у сергиан действительны, но могут быть спасительными только для тех, "кто идет к ним в простоте сердца", для самих же совершителей таинств, а также для тех, кто знает об их отступничестве и несмотря на это идет к ним, таинства совершаются "в осуждение". Во главе более строгой оппозиции Сергия, показавшего, кстати, пример того, как вполне каноническим образом можно изменить духовным задачам Церкви, встал митрополит Петроградский Иосиф (Петровых).

Немедленно власти принялись преследовать выступивших против Сергия иерархов Иосифа и Кирилла, которые были замучены в лагерях в 1937 году. В 1929 году "умер дома" выпущенный из тюрьмы накануне о. Феодор (Андреев), друг о. Павла Флоренского и бывший профессор Московской духовной Академии. К 1930 году были закрыты все (кроме одной, просуществовавшей до 1936 года) "иосифлянские" церкви и были расстреляны все наиболее видные лидеры оппозиции: епископ Максим, протоиерей Николай Прозоров, протоиерей Сергей Тихомиров, протоиерей Александр Кремышанский, иерей Сергей Алексеев. Другие подобно архиепископу Димитрию (Гдовскому), митрополиту Иосифу, епископу Сергию Нарвскому были заточены в политизоляторы на десять лет или сосланы в лагеря, где и приняли мученическую смерть. Таким образом с 1930 года противленцы стали полными катакомбниками, собираясь по домам.

В ответ на целенаправленное истребление властью высшей иерархии прямо в тюрьмах началось рукоположение новых епископов и священников, которых называли «тайными». Так, в период с 1929 по 1930 годы в Соловецком концлагере тайную хиротонию совершали несколько "иосифлянских" епископов: Максим Серпуховский, Виктор, викарий Вятский, Иларион, викарий Смоленский, Нектарий Трезвинский. После окончания Великой Отечественной войны из уцелевшего духовенства Катакомбной Православной церкви остались единицы. Ставший в это время патриархом Сергей, запретил в служении и заклеил "политическими преступниками" деятелей "иосифлянской церкви", последние, в свою очередь, запретили ходить верующим в советские храмы. Эту же позицию Сергия продолжил и патриарх Алексей I.

Катакомбные православные христиане получили свободу вместе с политзаключенными, лишь при «перестройке» М. Горбачева. Оставшиеся в живых «катакомбцы» уже не имели своего высшего духовенства, однако неожиданно к ним начали примыкать некоторые иерархи РПЦ, получившие

информацию о всех преступных ее связях с безбожным государством и не верящие в то, что эта связь оказалась порванной при демократическом правительстве. В конце концов вначале 90-х, когда РПЦЗ начала открывать собственные приходы на территории России, охотно принимая в свои ряды вышедших из РПЦ МП. Об этом слиянии Лебедев пишет следующее: «Ныне РПЦЗ - не "часть", а единственная законная Русская Православная Церковь во всей полноте! С ней составляют единое целое те общины в России, которые добровольно присоединились к ней с 1990 года, а также немногие присоединившиеся катакомбные общины, каноничность которых твердо установилась». Так возникла Российская Православная Свободная Церковь (РПСЦ) во главе с епископом Валентином (Русанцовым), отошедшим от РПЦ МП в 1991 году. Поскольку духовенство РПСЦ не признает каноничности РПЦ МП, но признает каноничность Русской Православной Церкви Зарубежом (РПЦЗ), епископ Валентин выступил против инициативы объединения этих церквей. Эта инициатива устраивала как РПЦ МП, пытающаяся подчинить себе катакомбные общины, так и РПЦЗ, искавшую признания другими православными автокефальными церквями.

Кроме экумении среди других причин такого воссоединения сторонник прежнего курса РПЦЗ прот. Л. Лебедев видел и следующую: «И формальный мотив такой же - "спасение Церкви" (Зарубежной), скудеющей численно вообще и этнически русскими, в частности ... Не как-нибудь, а ради Церкви наши сторонники диалога с МП вступили в непозволительное единение с ее врагами. А вступив, вдруг "прозрели" и увидели, что это вовсе не враги, а "братья", члены такой же или даже одной и той же "Матери - Церкви"» (Лебедев Л. Диалог РПЦЗ и МП. Для чего и как? Курск. 1998).

Понимая, что это соединение преступно, епископ Валентин разрывает свои отношения с РПЦЗ и начинает самостоятельное служение. В октябре 1998 года РПСЦ была перерегистрирована под названием Российская Православная Автономная Церковь (РПАЦ). В настоящее время в состав епископата РПАЦ входят 12 епископов. Глава Церкви в марте 2001 года был возведен в сан Митрополита. РПАЦ включает в себя более ста приходов. Каноническая самостоятельность РПАЦ основана на Указе патриарха Тихона и органов Высшего Церковного Управления № 362, принятом в 1920 году. Так катакомбное православное движение начало свою вторую жизнь.

О недопустимости примирения РПЦЗ и РПЦ МП прот. Л. Лебедев писал: «Странное, на первый взгляд явление! В наши дни в лоне РПЦЗ появилось стремление к постепенному сближению с МП, правда, пока только путем диалога, - и это притом, что МП по сей день не отказалась ни от одного (!) из тех своих устоев, которые на протяжении 71 года делали невозможным никакой диалог с ней со стороны РПЦЗ! Как же такое стремление к диалогу в РПЦЗ могло возникнуть теперь? Обычно указывают на то, что коммунизм в России рухнул, МП стала "свободна". Но ведь выяснилось также, что в этой новой свободной "демократической" обстановке, МП вполне свободно сохраняет все то, на чем стояла с 1927 года» (Лебедев Л. Диалог РПЦЗ и МП. Для чего и как? Курск. 1998).

С точки зрения евангельских христиан, все разделения русского православия на почве отношения к советской власти можно было бы предотвратить, если бы духовенство РПЦ МП могло покаяться за прошлые связи с безбожным государством и перерукоположить своих высших иерархов. В этом смысле они согласны с позицией старого курса РПЦЗ, о которой пишет Лебедев:

«В бесчисленных книгах, статьях, проповедях, письмах РПЦЗ призывала и продолжает по сей день призывать МП по-настоящему покаяться пред Богом и собственным церковным народом в грехе сергианского отступничества (и прекратить его), в экуменической ереси (и прекратить ее), призывает, очистившись таким покаянием, присоединиться к прославлению Святых Новомучеников и Исповедников Российских, совершенному РПЦЗ и, только после всего этого - подумать о созыве общего, Всероссийского Собора Церкви». Намного сложнее обстоит дело с предоставлением автокефалии другим национальным церквям. Например, РПЦ МП на данный момент не желает дать автокефалию даже Украинской Православной Церкви Московского Патриархата. Похоже за Украину РПЦ МП будет бороться до последнего.

Как показывает история, кроме традиционных четырех православных автокефальных церквей (Константинопольской, Александрийской, Антиохийской и Иерусалимской) каноничный порядок предоставления этого права большей частью нарушался по политическим причинам. Правда, иногда политическое влияние государства на Православную церковь было полезным. Когда православные патриархи не хотели давать автономии отделившимся от турецкой империи нациям, это делали правители новообразованных государств.

Так, до 1821 года греческие епархии были подчинены Константинопольскому патриарху, поскольку относились к территории его патриархата. С получением Грецией независимости в 1830 году Греческая Православная церковь была объявлена автокефальной и независимой. В специально составленном документе говорилось: «Православная, восточная, апостольская церковь королевства Греческого, духовно не признающая иной главы, кроме Основателя христианской веры, Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа, по правительственной доле своей имеющего своим начальником короля Греции, автокефальна и независима от всякой другой власти, при нерушимом сохранении догматического единства во всем, издревле чтимом всеми православными восточными церквями» (цит. по: Тальберг Н. История Христианской Церкви. М.-Нью-Йорк. 1991. ч. 2. – с. 66).

Как видим, греческая иерархия была вынуждена пойти на этот шаг, доказывая тот факт, что догматические и организационные установления Церкви не имеют равной ценности. Константинопольский патриарх, разумеется, не признал этой автокефалии, и это было правильным решением, поскольку греческие иерархи находились в сильной зависимости от своего короля. Однако в 1850 году последние обратились к нему с просьбой, которая и была удовлетворена, когда Синод греческих иерархов добился права «управлять церковными делами по Божественным и священным правилам, свободно и беспрепятственно от всякого мирского вмешательства. О состоявшемся решении патриарх Анфим известил восточных патриархов и русский Синод» (там же, с. 67). Греческое правительство пошло на эти требования ограничения своей власти, признав за Синодом право решать все церковные вопросы, независимые от государства, самостоятельно. Примечательно, что с украинским вариантом получения автокефалии этого не случилось, даже несмотря на независимое положение Церкви от государства.

Правда, по мере того, как отдельные народы, входившие в турецкую империю, создавали свою государственность, они беспрепятственно получали автономию. В этом вопросе многое зависело и от России, активно участвовавшей в освобождении тех православных народов, которые входили

в юрисдикцию константинопольского патриархата, который находился в подчинении султана. В 1879 году автономию получили Румыния, Сербия и Черногория. Сербь и болгары с большим трудом получили автокефалию.

Автокефалия же предоставлялась с большим трудом, примером чего может послужить Болгария. Официально Болгария приняла христианство при князе Борисе в 852 году. «Через два года после крещения (в 866 году) Борис, недовольный тем, что греки не давали Болгарии архиепископа или патриарха, вел три года переговоры с Римом. Но затем он снова обратился в Константинополь, где Собор 869-870 годов назначил полунезависимого архиепископа Иосифа... Хотя Болгарская церковь на первых порах стала в иерархическую зависимость от Константинопольского патриарха, Симеон, расширивший пределы своего государства за счет побежденной Византии, провозгласил Доростольского митрополита Леонтия патриархом, без согласия патриарха Константинопольского. В тридцатых годах X-го века при болгарском царе Петре (968) греческая церковь признала доростольского архиепископа Дамиана автокефальным с титулом патриарха. Патриарх выбирался из болгар болгарскими архиепископами» (там же, с. 109, 110).

Таким образом, хотя и не без влияния политических факторов, но к 969 году автокефалию Болгария имела на вполне канонических основаниях. Последующая судьба Болгарской Православной церкви была осложнена захватом Болгарии Византией и начавшейся борьбой болгар за свою независимость. Константинопольский патриарх, назначавшийся из греков, сделал Болгарскую Православную церковь частью своего патриархата, став назначать на пост лишившегося своих прав ее главы архиепископов из греков. В 1185 году болгары свергли греческое иго и поставили собственного архиепископа, но часть Болгарии так и осталась за избранным греками архиепископом. Таким образом, у болгар стало два автокефальных архиепископа. Тем не менее в 1234 году болгарскому архиепископу удалось добиться утраченных прежде патриарших прав из-за родственных связей болгарских и греческих правителей. Правда, в последующее время константинопольские патриархи не признавали болгарского патриарха себе равным.

Тем не менее в 1398 году Болгария пала под ударами османских турок, которые изгнали болгарского патриарха, сослав в заточение, а болгарские епархии подчинили Константинопольскому патриарху. Подчиненный же Константинопольскому патриарху автокефальный архиепископ был лишен этого сана лишь Самуилом I в 1767 году. При этом греческие епископы отобрали у болгар национальную иерархию и всячески подавляли их национальные чувства. В городах это привело к утрачиванию болгарского языка и к замене его на греческий.

После того, как болгары получили категорический отказ иметь назначаемого в Константинополе архиепископа из духовных лиц их национальности, они возмутились против господства греческих иерархов в своих епархиях. В 1860 году они запретили епископу Иллариону возношение при богослужении имени Константинопольского патриарха. В ответ на болгарских националистов посыпались репрессии. Константинопольский патриарх, конечно, желал освобождения православия от турок, однако не мог отказаться от своей симпатии к восстановлению империи по образцу византийской. Протесты болгар вылились в требование вернуть их архиепископу автокефальный, т.е. независимый от Константинопольского патриархата в организационных

вопросах, статус. Однако этому яростно препятствовали греки, занимавшие все епископские саны в болгарских епархиях и получившие к тому же в 1850 году собственную автокефалию.

Видя неспособность или нежелание Константинопольского патриарха разрешить этот спор, турецкое правительство решило само покончить с этим спором. В 1870 году оно самостоятельно предоставило болгарам церковную независимость в виде экзархата. Так в 1872 году была объявлена автокефалия Болгарской Православной церкви и избран болгарский экзарх, поскольку Болгария к тому времени еще не имела своей государственности. Константинопольский патриарх сразу же созвал собор, однако иерусалимский патриарх отказался предать анафеме болгарских епископов.

С получением государственной независимости, в 1895 году Болгария объявила о полной автокефалии своей Церкви, которая была признана Константинопольским патриархом лишь в под политическим давлением советского правительства на иерархов Русской Православной церкви. Лидер болгарских коммунистов и ставленник Москвы Вилко Червенков в 1953 году добился патриаршего статуса для своего митрополита, чтобы запоручиться поддержкой православных верующих. Таким образом от времени принятия болгарским народом христианства до этого момента прошло одна тысяча сто лет.

Такова история Церкви одной из старейших славянских наций, потратившей на признание своей автокефалии столь долгое время. Не правы ли здесь оказываются протестанты, признающие свободу верующих иметь организационную независимость каждой поместной общины?

4.2. Попытки реформирования православия изнутри.

Разумеется, ничто из того, что хотели бы изменить в православии евангельские христиане, не является совершенным модернизмом. Скорее это следовало бы назвать возвращением к православным истокам. Взять, например, древнецерковную доктрину аполитичности Церкви. В разные времена ее высказывали многие православные иерархи, в том числе и в России. С приходом к власти большевиков она защищала православных от вооруженной борьбы с богоборческим государством. С другой стороны, она позволяла Церкви находиться в оппозиции к безбожной власти. В послевоенное время она противилась требованиям строителей коммунизма более активно включиться в процесс социальных преобразований. Так, в единственном богословском периодическом издании Московской патриархии советского времени печатались материалы о том, что Царство Божье управляется «не по законам и идеалам этого мира, а по законам Христа» (Богословские труды. 1975. Сб. 14. – с. 75). Такую позицию не только не приходится критиковать, но необходимо взять на вооружение в качестве эффективного средства реформирования современного православия.

Стремление к реформированию Православной церкви роднит восточных протестантов с более зрелой частью православных христиан, которая осознает необходимость возврата к своим истокам. Не православными ли были пионеры евангельского движения в России такие, как: Михаил Ратушный, Иван Рябошапка, Ефим Цимбал, Модест Корф, Елизавета Черткова, Василий

Пашков, Наталья Ливен? Они смогли взглянуть на свою веру критически, чтобы не просто отвергнуть, но и исправить ее. И если бы не жестокое преследование этих реформаторов православия со стороны духовенства, действующего в союзе с царизмом, то они бы никогда и не вышли бы из «веры своих отцов».

При этом нежелание православных верующих слушать критику в своей адрес извне внутренне противоречиво. Не являются ли они сами реформаторами по отношению к католикам? Об этом недвусмысленно говорит Рубский: «Мы тоже протестанты! Мы протестуем против католических наслоений уже 1000 лет». Если же это так, тогда почему православные христиане противятся попыткам своего реформирования? Неужели ошибки могут допускать лишь католики и протестанты, а православные не могут? Следовательно, возможность реформирования православия существует и непременно должна быть реализована.

Церковь не может существовать без обновления и очищения от своих ошибок, однако от исторических ошибок нужно избавляться как можно скорее, поскольку они имеют тенденцию превращаться в часть традиции. Их нужно признать и оставить, чтобы иметь возможность приобщиться к подлинному Богопочитанию, состоящему в Богопознании, Богосотрудничестве и Богообщении. Весь вопрос состоит только в том, что нужно считать этими «ошибками». Католики говорят по этому поводу одно, западные протестанты другое, а в настоящей статье было выражено скромное мнение восточных протестантов.

По мнению восточных протестантов, христианский Восток сохранил чистоту евангельского учения в целом несколько лучше, чем Запад. Крайности латинского богословия вызвали на Западе Реформацию, которая, однако, в большинстве своих представителей на этом пути продвинулась недостаточно далеко. По некоторым вопросам православный Восток был превзойден западным протестантизмом, но по другим (унаследованным от католицизма) ничем от него не отличался. Например, от идей государственной церкви и детокрещения отказались лишь мирные анабаптисты (меннониты, квакеры, позже пиетисты, гернгутеры), из которых со временем вышли баптисты. Но последние по большому счету от своих предшественников не унаследовали арминианское богословие.

Таким образом, восточные протестанты убеждены в том, что реформировать нужно не только православие, но и западный протестантизм за исключением небольшого анабаптистского наследия (разумеется, мирного его крыла). Вот почему они мало похожи на первых реформаторов, которые в своем пылом желании вернуться к чистоте первоначального христианства, пытались в существовавшей тогда Церкви уничтожить до основания все, что только можно. В отличие от них евразийские евангельские христиане под реформацией понимают уничтожение не всего церковного наследия, а лишь исторических злоупотреблений. Реформацию на Западе творили сами католики, подобным же образом именно православным нужно реформировать свою веру, ее доктрины, отношение к обществу и богослужебный культ.

В истории Церкви Божественная истина всегда признавалась большинством формальных христиан с трудом, являясь уделом лишь немногих искренних верующих, однако в ответственные моменты истории она со всей неизбежностью выходила на передний план. Для православных христиан этот час, кажется, настал. По крайней мере, некоторые из них уже осознают, что реформы нужны. В отличие от кровавого характера западной Реформации, восточная может и

должна пройти мирным путем. Для этого Православной церкви необходимо отказаться от связи с государством, как это сделали евангельские христиане. Верующие люди должны разобраться в вероучительных вопросах сами – без привлечения секулярно мыслящих лиц, даже имеющих богословское образование. Под влиянием политики будет создана ложная церковь, которая будет лишена духовной силы, но истинная Церковь будет жить, внутри ли этой структуры или вне ее.

Лютер подчинил реформированные церкви светской власти, евангельские христиане не хотят замешивать в этот диалог светскую власть. Православие долго было вынуждено терпеть подчиненное по отношению к государству положение, в которое вверг его Петром I.

Попытки реформирования православия извне нужно заведомо признать безрезультатными. Этому есть немало свидетельств древних и современных. К последним можно отнести появление весной 2005 года православно-протестантской церкви Кацнельсона в Калининграде. Она приняла на себя название Современная Православная Церковь (СПЦ) и была возглавлена бывшим (кстати, потомственным) пятидесятническим пастором Григорием Кацнельсоном. Пастор новой церкви заявил, что протестанты могут оказать более значительное влияние на общество, используя православное вероучение и даже форму богослужения. На богослужениях СПЦ применяется современная музыка, предполагается ввести литургию на русском языке, введено положение о временном затворничестве монашестве или монашестве в миру. Оправдание по вере объявлено первоначальным (низшим уровнем) спасения, а высшим признается стяжание Духа Святого путем духовного подвижничества.

Похоже, что Кацнельсон пытался не столько реформировать православие, сколько приблизить к нему протестантизм, хотя его правая рука и выходец из православия, бывший иподиакон Олег Байда, явно не расположен делать слишком много уступок православию. Осознавая это, Кацнельсон заявил, что «православие – это не РПЦ. Православие – это Сергей Радонежский, Серафим Саровский, Иоанн Кронштадтский, Александр Мень». Из этого наследия, по его убеждению, русские протестанты могут и должны черпать для себя силу.

Неудивительно, что как православное, так и протестантское сообщество Калининграда отвергло синкретическую церковь и осудило попытки как осовременивания Православия, так и так сказать остаренивания протестантизма. Фактически, община Кацнельсона вышла из протестантизма, но так и не пристала к православию. Движению новых православных вряд ли удастся выжить, поскольку на реформирование Православной Церкви решились евангельские верующие, а не сами православные христиане.

Пока СПЦ получила (и то негласную) поддержку лишь со стороны Апостольской Православной Церкви, возглавляемой в Москве священником Яковом Кротовым, однако, по признанию Кацнельсона, он далеко не во всем согласен с практикой Апостольской Православной Церкви. Сам Кротов высказался о «современном православии» Кацнельсона так: «Между изменениями живого тела и комбинированием кубиков есть различие, которое опознается, прежде всего, по тому, что живое тело состоит из общающихся друг с другом органов (и вот г-н Кацнельсон ни в какое общение с живым Православием не входил), а в кубики можно и в одиночку играть». Этим он прозрачно намекнул на отсутствие у лидера нового движения канонической хиротонии, которая, конечно же, могла бы быть получена у духовенства АПЦ.

АПЦ образовалась в 2000 году, когда два клирика Российской Истинно-православной Церкви (РИПЦ) архиепископ Стефан (Линицкий) и Кириак (Тимирциди) вместе со священником Глебом Якуниным объявили о создании независимой церковной иерархии либеральной направленности. Новая организация первоначально называлась "Православной Церковью Возрождения" и избрала своего епископа. АПЦ является духовной преемницей «обновленцев» 20-х годов, а также ряда священников в правозащитном движении 60-х-70-х годов прошлого столетия: Всеволода Шпиллера, Николая Эшлимана, Глеба Якунина, Дмитрия Дудко, Сергия Желудкова, Александра Меня. В настоящее время АПЦ, имеющую восемь епископов, возглавляет митрополит Коломенский Виталий (Кужеватов).

Не всякое недовольство порядками в рамках официальной церковной структуры способно дать начало широкому движению, избегая участи очередной духовной «изоляции». Нужна широкая дискуссия по затронутым в данной статье темам. И это дискуссия уже началась. Да, ее сторонники находятся сейчас в опале, однако они убеждены, что составляют лучшую часть православных верующих. Конечно, не всякую оппозицию современному, в частности, русскому православию нам можно считать союзниками. Тем не менее, нужно констатировать тот факт, что православие не приходится отождествлять исключительно с Русской Православной церковью.

Сергий Желудков (1909-1984) после окончания средней школы был вольнослушателем «обновленческой» Московской Духовной Академии, но принял сан с обетом безбрачия лишь после войны. С 1948 года он – настоятель Знаменского храма в Верхнем Тагиле. В 1954 году окончил Ленинградскую академию и назначен настоятелем одного из храмов Псковской епархии. В 1959 году о. Сергий вступил в защиту своей прихожанки, в результате чего возник его конфликт с органами КГБ и, как следствие, запрет в священнослужении. С этого времени Сергий Желудков становится борцом за права верующих, активно участвуя в диссидентском движении.

Еще в свой додиссидентский период Желудков предлагал реформы православия. В книге «Литургические заметки» (1956) о. Сергий выступил с предложением внести изменения в православное богослужение, предлагая вернуться к евангельской ясности и простоте богослужения путем отказа от многих элементов, введенных в него в византийский период. В предисловии к новому изданию «Литургических заметок» о. Сергий Желудков имел честность признать: «Обычно принято восхвалять наше русское церковное богослужение как верх всякого совершенства. Это действительно верно по отношению к подлинным драгоценностям, которые мы и должны бережно сохранять, проявляя добрую, интеллигентную консервативность. Но вместе с ними в нашем литургическом наследии присутствуют и такие исторические наслоения... от которых нам должно по мере возможности освобождаться... Наше церковное Богослужение... не соответствует величию нашей веры, представляется не славой, а унижением Церкви. Сегодня у нас, как и на Западе, можно говорить о литургическом кризисе Христианства".

Предложения о. Сергия были расценены его критиками как «обновленческие» и противоречащие церковной традиции. В защиту его выступил лишь председатель Календарно-богословской комиссии при Священном Синоде епископ Афанасий (Сахаров), ныне причисленный к лику святых. Можно привести его слова, свидетельствующие о положительном отношении к деятельности священника Сергия Желудкова:

«О. Желудков представляется мне как человек искренне и горячо любящий наше православное

богослужение и ревнующий об очищении нашей современной богослужебной практики, которая, к сожалению, во многих случаях совсем не хочет считаться с Церковным Уставом и вместо того, что положено по Уставу, заполняет богослужение всякого рода отсебятиной. О. Желудков, как мне представляется, критически относится к современным искажениям и нарушениям обрядов и священнодействий. Его суждения и его деятельность, направленные к восстановлению уставных порядков, непонятны и неприятны для тех, у кого установившиеся порочные антиуставные традиции стали «уставом» и для которых напоминание об этом и попытки вернуть наше богослужение в законное церковно-уставное русло кажутся ересью и протестантским уклоном».

В марте 1958 года Сергей Желудков написал открытое письмо бывшему священнику Павлу Дарманскому «Почему Вы порвали с религией?», в котором говорилось: «Можно потерять веру, иногда это бывает нужно по ходу нашего духовного развития, но никогда, никогда не станет человек оплевывать и публично поносить то, что действительно было его святыней. А Вы это сделали, черта заведомой безнаказанности в Вашей ругани против безмолвствующей Церкви была особенно отвратительна. Конечно, неверующие осудят эту, извините, пропаганду подлости, с которой Вы выступили от имени атеизма: как же мы будем строить лучшее общество, если каждый из нас будет так низок...» Его примеру последовали и некоторые студенты Ленинградской академии и семинарии, написавшие, между прочим, стихотворение «Новый Иуда», направленное против другого вероотступника – бывшего преподавателя Саратовской Духовной семинарии Е. Дулумана, также выступавшего в печати с резкими антицерковными заявлениями.

Протоиерей Александр Мень говорил о нем, что «он всегда оставался христианином, честно и смело пытавшимся осмыслить свою веру». Чего стоит только общехристианский апологетический труд о. Сергия Желудкова «Почему и я – христианин» (1970), распространявшийся в самиздате и изданный в 1975 году в ФРГ. Заметим, что это название было парафраз названия книги философа-агностика Б. Рассела "Почему я не христианин". В предисловии к зарубежному изданию этой книги (1973) известный православный богослов, декан Свято-Владимирской духовной семинарии под Нью-Йорком о. Александр Шмеман пишет: "С формальной точки зрения... книга отца Сергия Желудкова полна "ересей"... Но мне кажется, что... подходить к ней с мерками отвлеченной "православности" значило бы проглядеть ее подлинное значение. Значение это прежде всего в том, что о. Сергей Желудков ставит перед православным сознанием вопросы, ответить на которые рано или поздно необходимо. Наше школьное, отвлеченное, самодовольное богословие вопросов не ставило и на них не отвечало - и оно больше всего виновато в том ужасающем омертвлении богословских интересов в Церкви и в церковном обществе, которое так часто делает Церковь бессильной в современном мире".

Подобно Сергию Желудкову реформатором можно считать и Александра Менья – этого православного еврея. А.В. Мень часто говорил о том, что православную веру он воспринял от своей матери Елены Семеновны, крестившей его в семимесячном возрасте в Катакомбной Церкви. Связь с катакомбниками позволяло Менью положительно отзываться о баптистах-инициативниках, в общины которых направлял ищущие истину души. Этот священник погиб ранее, чем мог оказаться отлученным за свои свободные взгляды. Незадолго до кончины Александр Мень был удостоен митры и настоятельства, что свидетельствует о признании каноничности его действий как священника. Его дело продолжили многие почитатели его богословия, хотя это и привело к

натянутым отношениям с официальной Православной церковью.

Сергей Лёзов пишет об Александре Мене следующее: «О. Александр претендовал не просто на роль модного проповедника, духовного лидера интеллигентных православных маргиналов и популярного писателя - он всерьез стремился к изменениям в той Церкви, которой служил всю жизнь. Он хотел предложить как минимум новый для русского православия стиль жизни - это никогда не вызывало сомнения ни у его поклонников, ни у недоброжелателей. К тому же теперь уже не надо специально доказывать: именно в наших условиях верность Церкви предполагает волю к реформам. Желание сохранить статус-кво означало бы измену делу Церкви, которой грозит превращение в этнографический заповедник». Разумеется, сними с А. Меня сан за либеральные попытки обновить РПЦ, в одно мгновение он станет в ряды ее внешних реформаторов. По этой причине руководство РПЦ в настоящее время отлучает от Церкви только за несговорчивость принять предложение продвинуться по служебной лестнице в обмен на отказ от критики церковных порядков.

По свидетельству Лёзова, на Александра Меня давило КГБ еще в 1983 году, требуя отказаться от публикации его книг за границей, а также публично отказаться от своего религиозного либерализма. Лёзов писал об этом тяжелом времени следующее: «Всякому очевидно, что для работы в эпоху коммунизма гуманитарной интеллигенции, не желавшей уходить в подполье ("внутреннюю эмиграцию") или вступать в открытую политическую борьбу с режимом, было необходимо умение лавировать. Это суждение о факте, а не нравственная оценка: другого способа заниматься своим делом у нас не было».

Конечно, полностью православными убеждения Желудкова и Меня назвать нельзя, однако не были ли они посильной попыткой найти ответ на вполне ортодоксальную постановку вопроса о зашлакованности православия? Возможно, эти православные священники где-то ошибались, но вряд ли они ошибались в том, что духовное наследие православия подлежит серьезной ревизии. При этом, они признавали не только то, что православие духовно больно, но и верили в возможность его исцеления.

Более серьезную попытку реформировать православие предпринял неоднократно упоминаемый нами священник Георгий Кочетков. Имея за плечами Духовную Академию (Ленинград, Москва) и степень магистра богословия от Свято-Сергиевского института (Париж), в 1989 году он становится ректором основанной им Свято-Филаретовской Московской высшей православно-христианской школы, основателем православного просветительско-благотворительного братства "Сретение" и главным редактором журнала "Православная община". В 1997 году на основании необоснованных обвинений Георгий Кочетков ограничивается в занимаемой должности, а в 2002 году снимается со служения, за слишком модернистские убеждения. Этого священника, не являвшегося последователем А. Меня, всегда отличала самостоятельность в мышлении. В 1980 году, экстерном поступив в Ленинградскую Духовную Академию, он был отчислен с последнего курса (перед самым выпуском) по инициативе КГБ за согласие придти на встречу с баптистами, а на самом деле за отстаивание свободы церкви от неоправданных посягательств на нее со стороны советского государства.

По распоряжению патриарха Алексия № 2187 от 5 мая 2000 года, в связи с многочисленными обращениями в Московскую Патриархию священнослужителей и мирян, озабоченных

богословскими изысканиями свящ. Георгия Кочеткова, по их мнению входящими в противоречие с догматическим православным вероучением, и с требованиями принятия канонических мер для изучения данного вопроса, была образована богословская комиссия. Комиссия предъявила Кочеткову обвинения в адопционизме, но нас интересуют его более правоверные возражения православному богословию. Так, со слов документов комиссии, «священник Георгий Кочетков не верит, что Пресвятая Дева Мария есть Богородица... Она вовсе не «Приснодева», то есть «до Рождества и по Рождестве Дева». Здесь свящ. Георгий Кочетков вступает в противоречие со 2-м определением V Вселенского Собора и с 1-м правилом VI Вселенского Собора в части осуждения несторианства и именования Богородицы Приснодевой».

Обвинение в отходе от православного понимания Церкви также выдает в Кочеткове реформатора: «По учению священника Георгия Кочеткова, апостольское преемство благодати надо понимать не буквально, а метафорически, или «духовно». Этого преемства может не быть у православных архиереев и пресвитеров, но оно может присутствовать у протестантов, баптистов, квакеров, монофизитов и прочих искренне верующих людей. Также и Евхаристия может «осуществляться» у них во всей необходимой «полноте» и спасительности, даже если преломляется только хлеб и преподается только вино. Священник Георгий Кочетков считает, что Причастие в Церкви происходит освященными хлебом и вином, а не Пречистым Телом и Честною Кровию Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа».

Кочетков ставит под сомнения и ряд решений Вселенских соборов, поскольку «учит, что Вселенские Соборы приносили больше вреда, чем пользы, они рождали большие расколы и разделения; он отменяет некоторые из вероучительных решений Вселенских Соборов, объявляя их ошибочными и устаревшими». «Священник Георгий Кочетков считает, что служение на русском языке, помимо улучшения усвоения вероучения, имеет вторую, не менее, а может быть, более важную миссию: демифологизировать церковное мышление, которое засорено «мифологически-неправдоподобными, сказочными формами библейского, догматического, литургического традиционного христианского сознания». Свящ. Георгий Кочетков подвергает сомнению не только святость некоторых святых, но даже и действенность их крещения. Критерием истины является, по свящ. Георгию Кочеткову, не Церковь, а совесть христианина, который должен проверять, что происходит в Церкви по духу и по плодам».

Разумеется, не все в богословских взглядах Георгия Кочеткова является еретическим с точки зрения евангельских христиан. Это справедливо тем более во свете слов священника Якова Кротова, который мог вполне назвать «сектантством» каноничную РПЦ: «Сектантом меня объявляли и объявляют исключительно люди, сами ведущие - как Кочетков, Власов, Дворкин - в той или иной степени сектантский или, мягче сказать, агрессивно-самодостаточный образ жизни. Они устроили себе шалашик внутри Церкви и больше ничего знать не хотят. К счастью, таких людей меньше, чем нормальных христиан, которые больше заботятся не о том, как бы не выскочить за границы Церкви, а о том, как бы не выскочить за границы доброты, человечности и просто вежливости».

Так или иначе, но в среде православных христиан все больше и больше слышно трезвых голосов, призывающих высшее духовенство к реформе православия.

Яков Гаврилович Кротов родился в 1957 году, по образованию историк, крещен в 1974 году. С июля 1997 года постоянно ведет радиопрограмму "С христианской точки зрения" (с 2004 года программа выходит еженедельно). Содержит свой сайт под названием «Библиотека Якова Кротова». С 2002 года Кротов принимает священнический сан и становится настоятелем общины во имя Сошествия Святого Духа на апостолов (Апостольская Православная Церковь). В настоящее время Яков Кротов ведет активную публицистскую деятельность.

Его родной брат Виктор Гаврилович, руководитель издательского отдела протестантской миссии Ассоциация «Духовное возрождение», фактически является православным протестантом. В своем интервью протестантской газете «Для тебя» Виктор Кротов поведал следующее: «Мы прошли через 80-летнюю историю атеистического государства, и это сказалось на большинстве народа. Я сам из атеистической семьи. И знаю многих людей, которые к Царству Божию подготовлены чудесно, - замечательные, хорошие люди, но у них есть порог, через который они не могут перешагнуть. Человек веры уже идет по своему духовному пути, а для меня важнее всего – человек пред-верия. И я ощущаю это как важнейшую творческую задачу – обращение к такому человеку. Даже шире – к такой семье. Прежде всего к детям!»

В украинском православии, ведущем свою хиротонию от Константинопольского патриарха, реформы также были не редки. Присоединившийся в 2002 году к Украинской Автокефальной Православной Церкви (Соборноправной) Северной и Южной Америк (УАПЦ-С) и возведенный в епископский сан священник Олег Кулик в 2004 году образовал собственную юрисдикцию в Украине под названием Украинская Автокефальная Православная Церковь (каноническая) (УАПЦ-К), приняв митрополичий, а в следующем году и патриарший сан под именем Моисей. Патриарх Моисей в своей церкви отказался от иконостаса, оставив вместо него только его остов в виде арок, и от почитания святых, а в раздаваемые антиминсы вшивал вместо мощей причастный хлеб.

«Реформация православной церкви в России – это не утопия, реформация уже началась», – считает архиепископ Апостольской Православной Церкви Возрождения Сергей Журавлев. Этот священник был рукоположен трижды: по православным канонам, через рукоположение протестантов-харизматов и посредством хиротонии епископов-реформаторов Православной Церкви Возрождения, возглавляемой митрополитом Стефаном Линицким. По его мнению, суть реформации православия состоит в том, чтобы провозглашать Слово Божье, а не предания человеческие. Людям нужно личное общение с Живым Богом, а не простое исполнение обрядов и следование традициям. По этой причине у прихожан возникает все больше вопросов, на которые они хотят получить ответы.

Православный христианин и основатель информационного портала «Религия и СМИ» Александр Щипков, участвуя в Круглом столе, организованном им в апреле 2003 года, отмечал: «Реформация православия или, правильнее сказать, протестантизация православия беспокоит многих в православном епископате. И не беспочвенно, потому что сегодня уже совершенно очевидно, что, скажем, неопятидесятники нашли в русской душе какие-то струны и получают отклик. Однако, я уверен, что мы станем свидетелями встречных процессов, потому что проникновение в протестантизм православных идей, элементов обряда – тоже очевидный факт. За этим следует и изменение образа мысли, и частичная ревизия учения – пусть

"микроскопических" элементов учения. Всё чаще в беседах с русскими протестантами я сталкиваюсь с патриотами и даже государственниками, что, согласитесь, не свойственно российским протестантам. И это не только церковь Недзельского в Петербурге, но десятки общин в России и Украине».

Щипков упомянул такую одиозную фигуру в российском протестантизме как Е.Н. Недзельский, о котором нужно сказать пару слов. Этим баптистским служителем в 1993 году была организована межконфессиональная радиостудия "Теос". В своих проповедях и выступлениях по радио Евгений Недзельский выступал за соединение баптистской догматики, национальной духовной традиции и умеренного политического патриотизма. За слишком тесные контакты с православными и попытки придать баптистскому богослужению национальный характер Недзельский был через некоторое время отлучён от ВСЕХБ. Тем не менее отлученному служителю удалось основать Евангелическую Русскую Церковь (ЕРЦ), в которой был заведен новый вид богослужения, состоящий из смеси православных и протестантских элементов. ЕРЦ начала быстро расти, став одной из крупнейших евангельских церквей Санкт-Петербурга. К 2003 году на её воскресные богослужения собиралось до одной тысячи человек.

Недзельский придерживался учения о возможности спасения после смерти. В 2003 году обнаружились и нравственные грехи пастора, в результате чего он сложил с себя полномочия пресвитера ЕРЦ и главного редактора радио «Теос». Евгений Недзельский был отлучен собственной общиной, поскольку за время разбирательств она уменьшилась в десять раз. После отлучения скомпрометировавшего себя пастора ЕРЦ снова начала расти. Несмотря на падение Недзельского, основанная им церковь продолжает существовать, указывая на жизнеспособность созданной им концепции национальной церковной структуры.

Наконец, важно отметить некоторые сдвиги православия к протестантизму в канонической форме. Я имею в виду принятую на Всемирном Русском Народном соборе 2005 года «Декларацию о правах и достоинствах человека». Это решение однозначно показывает стремление Православной Церкви как-то интегрироваться в протестантское мировоззренческое пространство. Хотя РПЦ МП видимо отнеслась к западному представлению о правах человека осторожно, тем не менее оно не отрицалось. В целом было ясно, что православие признало, что индивидуальные и моральные ценности имеют такое же важное значение как и ценности религиозные. По крайней мере, Декларация о правах человека обеспечивает соблюдение свободы вероисповедания. Хотя, православные лидеры заявили о том, что нравственное начало должно доминировать над индивидуальным и мораль над свободой, тем не менее ценность личного отношения к вопросам веры они признали. Разумеется, что с православными замечаниями относительно западной свободы, грозящей перейти в обыкновенный произвол, согласится каждый восточноевропейский протестант, однако он предпочитает защищать общество от этой опасности моральными, а не политическими средствами.

Таким образом принятием данной Декларации русское православие заявило о своей готовности к диалогу с западным христианством. Как известно, подготовку и продвижение всех документов данного Собора осуществлял Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл. Правда, уважаемый митрополит забыл о том, что религиозные ценности, на которые опирается предложенная им Декларация, в самом христианском мире не одинаковы и толкуются по-

разному. Православие предлагает решать общественные проблемы путем активного внедрения в политику общехристианских ценностей, поэтому и пытается объединить всех христиан путем признания авторитета Предания. Протестанты этому возражают, указывая на то, что и Предание не подходит для этой роли. Не лучше ли определить истинное понимание Писания путем свободного христианского диалога, опирающегося на индивидуальный опыт веры? Обеспечить возможность проведения этого диалога можно лишь путем отказа всей христианской поликонфессиональной Церкви от связи с политическими, экономическими, национальными и другими факторами общественной жизни, претендующими наложить свою лапу на это сугубо духовное дело.

Не достаёт места осветить выступления против официальной РПЦ других православных реформаторов, таких как, например, о. Зинон, о. Олег Вохмянин или монах Игнатий Крекшин. Этим сторонников реформирования православия много, но их выступления спорадические. Тем не менее когда-то это движение выйдет из берегов и уже никто его не остановит. Все эти пока еще разрозненные выступления православных мирян и клириков о необходимости реформ Православия можно объединить в одно массовое движение путем, предложенным еще в 1995 году Глебом Якуниным: «Восстановление Православной церкви в России, какой она по достоинству должна быть, невозможно без глубоких внутренних реформ и возвращения к демократическим принципам Поместного Собора 1917-1918 годов, на основании которых необходимо перестроить систему управления Русской православной церкви: отменить всевластие Патриархии Священного Синода, возродить каноническую выборность духовенства по всей вертикали иерархии».

Если единство Церкви будет достигаться при помощи свободного соборного начала, а не исключительно подчинения Преданию или формальной иерархии, она выживет; нет – будет болеть еще долго. Только индивидуальная, но качественная и жертвенная вера может создать подлинное единство Церкви. Отступничество всегда было и будет. Наше же дело твердо держаться евангельских принципов и призывать к этому других. Главное – индивидуальная и признающая преимущественный авторитет Священного Писания вера в Бога, которой только и должна руководствовать и которой должна жить Церковь Христова.

Мы как несовершенные люди способны упускать из виду этот стержень христианской жизни, но не Бог, Который не способен отвести в сторону от него Своего взгляда ни на миг. Пойдет ли Православная церковь на признание личной веры в качестве основной своей доктрины, от этого будет зависеть возможность ее реформирования. Если уже католики и те пришли к согласию с лютеранами по вопросу оправдания исключительно по вере, то насколько же ближе между собой восточные протестанты и православные верующие.

Заключение.

Архиепископ Сан-Францисский Иоанн (Шаховской) в своем сочинении под названием «Сектантство в Православии и Православие в сектантстве» писал о размытости границ православной ортодоксии следующее: «Ошибочно думать, что все православные суть

действительно не сектанты и что все сектанты суть действительно не православные. Не всякий православный по имени таков по духу, и не всякий сектант по имени таков по духу. И в настоящее время в особенности можно встретить "православного" – настоящего сектанта по духу своему: фанатичного, нелюбовного, рационально узкого, упирающегося в человеческую точку, не алчущего, не жаждущего правды Божией, но пресыщенного горделивой своей правдой, строго судящего человека с вершины этой своей мнимой правды - внешне догматически правой, но лишенной рождения в Духе. И, наоборот, можно встретить сектанта, явно не понимающего смысл православного служения Богу в Духе и Истине, не признающего то или иное выражение церковной истины, но на самом деле таящего в себе много истинно Божьего, истинно любвеобильного во Христе, истинно братского к людям». Фактически, если в этой цитате заменить слово «православный» на протестант, сказанное не утерять своей справедливости.

У восточных протестантов есть много общего с православными. Прежде всего, это здоровый консерватизм в таких доктринах, как: Богодухновенность Писания, Троица, Богочеловечество Христа. В отличие от своих западных коллег они готовы даже признать Никео-Царьградский Символ Веры. Они в равной мере верят в моральные и межличностные отношения Бога к грешному человечеству, в ограниченный характер последствий первородного греха, в непринудительность благодати Божьей и в условный характер спасения или оправдания. Оба эти вероучения признают спасительную роль личной веры грешника, а также дела в качестве, по крайней мере, признака спасения.

Несмотря на эти сходства, между ними имеется немало и различий. Самое первое обвинение в адрес православия состоит в ошибочном определении им положения Писания по отношению к Преданию, что привело к запрету на личное чтение и толкование Библии. Признание православными также и авторитетности неканонических книг Священного Писания весьма сомнительно для евангельских христиан. При этом ряд обвинений против доктрин, церковного устройства и практики Православной Церкви можно объяснить именно ее отходом от ранних церковных традиций.

К тем истинам, которые необходимо восстановить в православном богословии, относятся следующие: подчиненное положение Предания по отношению к Писанию; истолковывающее Писание, а не дополняющее его значение Предания; доктринальная, а не организационная и богослужебная апостольская преемственность; Церковь организационно свободная и независимая от государства; отличие между спасением (оправданием) и освящением (преображением); спасение исключительно по вере и покаянию; наставнические функции священноначалия; передача Божьей благодати (в православии обожение) без священнического и обрядового видов посредничества, но исключительно по вере; понимание благодати как не связанной с сознанием верующего силы; уверенность в спасении; церковное богослужение; свободное от заимствований из язычества.

Авторитет Церковного Предания сами православные христиане ограничили первыми семью Вселенскими соборами, однако евангельские христиане видят причины свести число последних лишь к двум, поскольку последующие ни к чему положительному не привели. Восточные протестанты также возражают против католических пережитков в православии в виде представлений о возможности оказания духовной помощи со стороны одного человека (тем более

умершего) другому. Они не могут согласиться с признанием накопления Божьей благодати (дары Божьи даются к служению, а не к накоплению), а также с заявлением о природном характере обожения («теозиса») в пользу морального (бессмертие христиане получают лишь в вечности), о постоянном (личностном) характере синергических взаимоотношений с Богом, а не прогрессивном (в спасительных отношениях нужно пребывать, а не возрастать). Они призывают православных христиан признать возможность гармонического единства между юридическим (прощение грехов) и фактическим (моральное преобразование) аспектами оправдания, которое зависит от внутренних усилий христианина, а не от его внешней деятельности, вытекающей из них естественным (разумеется, для возрожденной природы) образом.

Важно подчеркнуть и недопонимание православными христианами символической сущности церковных таинств, препятствующее им признать сознательное (во взрослом состоянии) участие верующего в таинствах крещения и Вечери Господней, отвергнув все остальные в качестве авторитетных. Без личной веры крещение не дарует грешнику никакого прощения грехов. Первородная испорченность или «первородный грех» подлежит не очищению в этом таинстве, а преодолению средствами возрожденной природы, даруемой грешнику в момент его сознательного посвящения Богу. Дети, умершие в детстве без крещения (над новорожденными детьми по евангельскому обычаю должна совершаться особая молитва), наследуют первородную испорченность, но не вину. По этой причине о посмертной судьбе таковых нет причин для беспокойства.

Протестантское требование посвятить всю свою жизнь Богу выгодно отличается от православного многократного покаяния без необходимости признания такого посвящения. Грешить и каяться, чтобы снова грешить – позорное для христианина богословие, как, впрочем, и голословный (бесплодный) характер веры современных кальвинистских протестантов. Наконец, евангельские христиане призывают православных возвысить индивидуальное начало в Церкви над корпоративным. Соборность Церкви подразумевает индивидуальную свободу как самих верующих в рамках поместных общин, так и этих общин в вероисповедном и Вселенском Теле Христа. Централизация и иерархическое организационное устройство Православной церкви противоречит духу соборности первых христианских общин. С этим пережитком католицизма в своей среде православным мириться нельзя. Как-то странно видеть в православии, вполне по-евангельски отрицающем вселенскую власть папы, тенденцию устанавливать подобие папства в своих регионах. Индивидуальная или личная вера, запечатленная в Писании, была и есть краеугольным условием спасения в умах и сердцах лучших сынов православия.

Противопоставив индивидуальную веру искусственно попавшим в Западную Церковь примесям, Мартин Лютер не сделал ничего, что бы противоречило духовному опыту всех предыдущих поколений христиан. Пусть во всем остальном Лютер ошибался, но в главном он оказался прав, и сегодня это главное предлагается Восточной церкви. Причем это делается более честно – без опоры на плотскую силу русских или американских князей, а исключительно на авторитет Слова Божьего, способного «проникнуть до разделения души и духа», т.е. в самую сущность нашего естества, в глубину наших сердец. Это самое страшное оружие, противостоять которому не может никакая сила на земле. По этой причине ничто не остановит его победного шествия в сердцах, умах и жизни тех, кто ищет правду честно и не отказывается признать ее такой, какая она есть.

Конечно, наивно ожидать полного перехода православия в восточный протестантизм, однако цели данной публикации будут достигнуты в случае извлечения православными из нашей дружественной критики даже небольшой пользы. Это всего лишь возражения, вопросы и предложения к православным, реагировать же на них предстоит им самим, как и критиковать наши собственные ошибки. Благослови их Бог при чтении этого материала!

Библиография:

1. Горохов М.Г. Книга насущных вопросов о православной вере. — М., 1998.
2. Уайтфорд Дж. Только одно Писание. — Нижний Новгород. 2000.
3. Ферберн Д. Иными глазами. Корнын, 2003.
4. Зноско-Боровский М. Православие. Римо-Католичество. Протестантизм. И сектантство. Сравнительное богословие. Издание Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1992.
5. Кобзарь С. Почему я не могу оставаться баптистом и вообще протестантом. Славянск. 2002.
6. Соусси М. Евангельская протестантская традиция и учение Православной церкви // Богословие и богословское образование в современном обществе. Материалы конференций Богословского общества Евразии. Одесса. 2002. — с. 110-118.
7. Рогозин П. Откуда все это появилось? М. Титул. 2002.
8. Архимандрит Иларион (Троицкий). Христианства нет без Церкви. М. 1992.
9. Санников В.С. О православии и его учении // Готовимся к крещению. Катехизаторские беседы. Одесса. 2004. — с. 393-439.
10. Пушков Е.Н. Не смущайся. <http://rusbaptist.stunda.org/dop/smu.htm>
11. Рубский В. Православие-протестантизм. Штрихи полемики. <http://www.apologiya.orthodoxy.ru/protestant/rubski>
12. Акентьев В. Операция на сердце. Кемерово. 2004.
13. Новоселов М.А. Догмат и мистика в православии, католичестве и протестантстве. М., 2003.
14. Ефимов И. В вере ли вы? Современное харизматическое движение сектантства. М. 1995.
15. Петренко В.И. Богословие икон. Протестантская точка зрения. СПб. 2000.
16. Марцинковский В.Ф. Крещение взрослых и Православие. Мукачево. 1993.
17. Подберезский И.В. Протестанты и другие. СПб. 2000.
18. Кураев А. Протестантам о православии. М. 1997.
19. Плешко П.Т. Об иконах // Духовное руководство для христиан евангельского исповедания», т. 1. СПб. — 1994.

Другие книги Геннадия Гололоб

[Устоять в истине. Апология арминианства Духовное Возрождение 2008 Серия «Национальные евангельские авторы»](#)

Комментарии
